verdad e imagen



las iglesias particulares en la iglesia universal

HENRI DE LUBAC

VERDAD E IMAGEN

38

HENRY DE LUBAC

LAS IGLESIAS PARTICULARES EN LA IGLESIA UNIVERSAL

EDICIONES SÍGUEME
Apartado 332
SALAMANCA
1974

Tradujo G. MÁRTIL sobre el original francés
Les églises particulières dans l'Église universelle

ISBN 84-301-0595-6
Depósito legal: B. 31664-1974
Printed in Spain
Imprime: Altés S.L., Caballero 87, Barcelona-15

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

El 11 de febrero de 1913 el pastor Jules-Émile Roberty escribió a Charles Péguy, que en un momento de abatimiento le había confiado las dificultades de su situación dentro de la Iglesia: «El evangelio existía antes que la Iglesia. Es quizás la única cosa de que estamos seguros en este mundo» [1].

En un sentido el pastor tenía razón. Está claro que la Iglesia no existiría si Jesús no hubiera venido antes y hubiera predicado el evangelio. Esto es verdad en cuanto al evangelio en sí mismo. Pero si se trata del evangelio para nosotros, no es menos claro que la relación es inversa. Los libros que nos dan a conocer el evangelio de Jesús — estos pequeños libros escritos en «pobre literatura», tan sencillos y tan profundos, de una singularidad única, en los que las exploraciones minuciosas de los críticos más agudos y la mirada inmóvil de las almas más contemplativas no cesan de hacer descubrimientos — han sido preparados, concebidos, redactados, difundidos en la Iglesia; han sido conservados y canonizados por la Iglesia. No pueden ser separados de la tradición de la Iglesia. Todavía hoy, como en su primer origen, por la Iglesia es por quien nos es transmitido el evangelio. Si hay, pues, una cosa segura en este mundo, es que para nosotros la Iglesia precede al evangelio.

[1] Carta publicada en *Évangile et liberté,* 2 juillet 1969, 5.

En todo la Iglesia se nos presenta antes. Muy pronto los discípulos de Cristo fueron llamados cristianos, y no se podría encontrar en efecto mejor denominación. ¿Diremos, sin embargo, que ellos se adherían al cristianismo? «Cristianismo» es una palabra neutra, abstracta; sin otra precisión podría no significar más que un cuerpo de doctrina, o un modo de existencia, o un conjunto de sentimientos individuales. En realidad lo que caracterizaba a estos primeros discípulos de Cristo, era el hallarse reunidos en una sociedad nueva, original, tan concreta como misteriosa: estaban incorporados a la Iglesia de Cristo.

No ha existido jamás cristianismo sin Iglesia. «Unus christianus, nullus christianus», dirá más tarde san Cipriano; y más tarde todavía Karl Barth: no se hace uno cristiano «en el vacío» [2]. El cristianismo se propagó partiendo de Jerusalén, por la creación de iglesias que procedían «totalmente equipadas de las igleisas madres»; su expansión fue «una multiplicación de iglesias, y como una proliferación de células» [3], siempre ligadas entre sí. La continuación de la historia habla tanto como el origen. Pese a las fuertes tendencias individualistas conocidas, las comunidades protestantes se constituyeron por decirlo así automáticamente, sin intervalo, en el mismo tiempo en que aquellos que llamamos sus fundadores se separaban del viejo tronco que ellos juzgaban carcomido. Hay aquí un caso que se puede llamar ejemplar. Y nunca los «cristianos sin Iglesia» [4] han podido vivir y subsistir más que como parásitos, al margen de la Iglesia pero a

---

[2] *Dogmatique* IV/2, fasc. 3, Genève 1971, 2. Igualmente el teólogo ortodoxo G. Florovsky, *Le corps du Christ vivant,* Neuchâtel 1948, 15: «La existencia cristiana presupone e implica una incorporación»; cf. Y.-N. Lebouvier, *Perspectives russes sur l'Église,* Paris 1968, 69-72.

[3] P. Batiffol, *Cathedra Petri,* Paris 1939, 4.

[4] Es el título, abusivo (porque se trata extensamente, entre otros, de san Juan de la Cruz, Bérulle, Surin, Angelus Silesius) de una obra de L. Kolakowski, traducida del polaco por A. Posner: *Chrétiens sans Église, la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle,* Paris 1969.

su sombra, o por mejor decir apresando —por una duración precaria— alguno de sus rayos. Esta necesidad práctica de la Iglesia —de una Iglesia— para los creyentes no ha escapado a muchas inteligencias que, por otra parte, no comparten nuestra fe. André Suarès, que fue también él amigo de Péguy, escribía en 1916, tomando de él, no su pensamiento, pero sí su vocabulario:

> El paso de la religión pura a la Iglesia representa la caída exacta de la mística en la política. Ahora bien, nos encontramos con que sin Iglesia la religión no perdura; muere con el Dios que la funda y sus primeros fieles, que no pueden vivir sin él. La religión pervive gracias a la Iglesia. Así, la Iglesia es la política de la religión... Pero, ¿es necesario perdurar? Ésta es la cuestión [5].

Concepción completamente pragmática, muchas veces repetida desde hace un siglo, todavía hoy muy frecuentemente vulgarizada. Era la de Renan.

> El episcopado —se lee en su *Marc Aurèle*— establece el orden por encima de la libertad... La obra de Jesús no había nacido viable; era un caos... La libre profecía, los carismas, la glosolalia, la inspiración individual, era más de lo que hacía falta para reducirlo todo a las proporciones de una efímera capilla... Con la libertad es necesaria la regla... La inspiración pasa del individuo a la comunidad. La Iglesia se ha convertido en el todo en el cristianismo [6].

Fue también poca cosa en la concepción de un Rudolf Sohm, para quien la fe entusiasta de las primeras generaciones cristianas no conocía más que «la potencia del amor y del Espíritu»; fue también, entre otros, la de Auguste

---

[5] Ch. Péguy, *Oeuvres complètes* IV, Paris 1916, introducción.

[6] *Marc Aurèle et la fin du mond antique*³, Paris 1882, 407-408. Renan escribió también, en una edición posterior de su *Vie de Jésus,* que Jesús puso «con una rara seguridad de visión, las bases de una Iglesia destinada a durar». Pero no terminaríamos si hubiéramos de señalar sus fluctuaciones. Algunas las ha indicado J. Lagrange, *La vie de Jésus d'après Renan,* Paris 1923.

Sabatier, que veía «el drama» de la historia de la Iglesia en la sustitución de la palabra del obispo por la palabra de Dios, del sacramento por el arrepentimiento, de la disciplina por el amor fraterno, de la obediencia por la inspiración; en la victoria de la religión de autoridad sobre la religión del Espíritu, que debió «quedar bajo tierra» para prolongarse más o menos ocultamente «en la vida secreta de las almas humildes y piadosas y en la actividad del pensamiento de algunas mentes escogidas»[7]. De esta visión anárquica de los orígenes cristianos Pierre Batiffol decía con razón: «¡Qué novela!»[8] Alfred Loisy quiso corregirla. Insistió en el hecho de que los que rodeaban a Jesús constituían «una sociedad de hombres», embrión del futuro «reino», al mismo tiempo que intentó justificar más positivamente la existencia de la Iglesia, que se habría hecho necesaria a consecuencia del retraso de la esperada parusía, por otra parte tan conforme con la naturaleza humana como indispensable para la propagación del evangelio[9]. Sin embargo, en uno y otro caso —es el único punto al que se refiere nuestra comparación— la Iglesia resultaba extrínseca al mensaje de Cristo, era como un fenómeno secundario, aun considerándolo esencial.

Ahora bien, nosotros pensamos por el contrario que el evangelio de Cristo «no contempla solamente una nueva relación de los individuos como tales con el Padre, fuera de todo cuadro social e institucional, sino ciertamente una nueva alianza, cuyo resultado es el nuevo pueblo de Dios», el cual se caracterizará por su condición de

---

[7] A. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit,* 1904, 483-484.

[8] P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*[3], Paris 1909, 156. Obra de fondo, que ha sido reeditada en 1971 por Éditions du Cerf, con un prefacio del cardenal Daniélou. La «novela» de que hablaba Batiffol cuenta hoy con más de una nueva edición y sigue entreteniendo sueños.

[9] A. Loisy, *L'évangile et l'Église,* Paris 1902, etc.

«cuerpo de Cristo» [10]. Este nuevo pueblo será muy diferente del antiguo, esta nueva alianza será una transformación radical de la antigua; pero dicha transformación supone todavía un arraigo y una continuidad. El cristianismo más primitivo no ha sido ni un simple movimiento espiritual, ni una pura fraternidad, ni una escuela de sabiduría, ni una «gnosis», ni una «filosofía popular», ni una sociedad de pensadores, ni una agrupación de iluminados, ni una simple asociación de culto, ni, como decía Renan, «una religión hecha para consuelo interior de un pequeño número de elegidos» [11]: fue, absoluta y realmente, una Iglesia. O mejor, ella fue en toda su singularidad la Iglesia.

Numerosos críticos y eruditos han prestado a Jesús y a sus discípulos la mentalidad propia suya. No han tenido suficientemente en cuenta las estructuras de la sociedad judía y las categorías del pensamiento judío, en el seno de las cuales se ha operado la revolución cristiana, aun cuando ésta las ha hecho explotar. No han comprendido suficientemente que si Jesús ha pensado que era el mesías de Israel, «no ha podido menos de considerar la formación de una comunidad» [12]. Además, nosotros nos aprovechamos hoy de toda una serie de preciosas analogías, tomadas de los medios comunitarios judíos del mismo tiempo, gracias en particular a los descubrimientos de Qumrân [13]. Y por muy hacia atrás que nos remontemos, la Iglesia en su estructura esencial estaba «ya allí». Sea la

---

[10] J. Medina Estévez, *Annexe sur le caractère spécifique de l'Église,* en *Le ministère sacerdotal,* Paris 1971, 108; cf. A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne,* Paris 1963, conclusión.

[11] E. Renan, *Marc Aurèle,* 626.

[12] O. Cullmann, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr,* Neuchâtel 1952, 171; cf. P. Benoit, *Exégèse et théologie* II, Paris 1965, 296.

[13] J. Schmitt, *L'organisation de l'Église primitive et Qumrân:* Recherches bibliques 4 (1959) 217-231; *Sacerdoce judaïque et hiérarche ecclésiale:* Revue des Sciences religieuses 29 (1955) 250-261; J. Coppens, *L'Église nouvelle alliance de Dieu avec son peuple:* Recherches bibliques 7 (1965) 13-22.

que fuere la relativa oscuridad en que estará siempre envuelta para nosotros la historia de la primera generación cristiana [14], nos invita a esta conclusión un determinado número de hechos y de textos precisos, corroborados además por lo que vemos más adelante, a medida que la luz se va haciendo un poco más intensa.

Desde el día de pentecostés —poco importa ahora la fecha exacta o la forma precisa del acontecimiento que lleva este nombre, o la sucesión de los acontecimientos que este nombre resume— es cierto que al llamamiento de Pedro y de sus compañeros «revestidos de la fuerza de lo alto» [15] se ha reunido el primer núcleo de fieles. Ellos entraron, diremos, en una Iglesia que les convocaba, no la han creado con su llegada. La Iglesia no es un resultado; al menos no es un mero resultado, el simple fruto de una confluencia. No ha sido constituida por individuos que, habiendo creído en Jesucristo, cada uno por su lado y cada uno a su manera, hubieran decidido reunirse a fin de organizar en común su creencia y su vida. La Iglesia, compuesta de hombres, no ha sido hecha por manos de hombres. No es una organización. Es un organismo vivo, lo que san Ireneo llamará «el antiguo organismo de la Iglesia» [16].

---

[14] Los cristianos entonces tenían que hacer algo distinto de redactar memorias y crónicas según las normas y la finalidad de los eruditos del siglo XX. Algunos hipercríticos abusan hoy del argumento del silencio y parece que suponen «que el nuevo testamento ofrece una descripción de la Iglesia primitiva que se basta a sí misma y que no tiene por qué, de cualquier manera que se la considere, ser completada o aclarada por ninguna clase de tradición»: *Informe de la subcomisión de la comisión teológica internacional sobre el reconocimiento de los ministerios,* 1971, 7.

[15] Lc 24, 49; Hech 1, 8: «Recibiréis la fuerza del Espíritu santo, que vendrá sobre vosotros y seréis mis testigos».

[16] *Adversus haereses,* 1, 4, c. 33, n. 8: τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα (A. Rousseau, SC 102, 819).

> El principio de su vida y de su unidad no resulta del querer vivir en común de las individualidades que comprende; es ella la que se lo comunica [17].

Los que buscan para la Iglesia una carta de fundación análoga a lo que puede ser el documento jurídico que anuncia la creación de un nuevo estado o el protocolo que instituye una firma comercial o una asociación profesional, evidentemente no lo encontrarán. Mejor, conocidos los hechos, no la mostrarían tampoco. Todas las analogías deducidas de nuestras sociedades humanas serían engañosas. Se debe hablar menos de una fundación de la Iglesia, en el sentido artificial que sugiere esta palabra, que de su *nacimiento*. Se la ve surgir a la luz del día con la primera predicación de los doce, y por eso está unida directamente con la predicación del mismo Jesús. Porque si hay un hecho bien confirmado, pese a las contestaciones que han tratado de destruirlo, es la elección que hizo Jesús de estos doce hombres durante su vida terrestre [18]. Como Yahvé había elegido a Moisés y Aarón para conducir a su pueblo [19], y como después segregó a la tribu de Leví, él los eligió de entre los otros discípulos «para que estuvieran con él» [20], a fin de prepararlos para que fueran sus mensajeros, sus testigos y sus cooperadores. El hecho de que Judas el traidor fuese designado como uno de ellos demuestra claramente la existencia de este grupo bien distinto antes de la pasión. Según Jesús

---

17 Y. de Montcheuil, comentando a Möhler en P. Chaillet, *L'Église est une hommage à Möhler,* Paris 1939, 237.

18 Cf. A. George, *Des douze aux apôtres et à leurs succeseurs,* en *Le ministère sacerdotal* (dossier), Faculté de Théologie de Lyon 1970, 23-53. Este término, los doce, frecuente en los evangelios (ocho veces en Mateo, once en Marcos, siete en Lucas, cuatro en Juan) y que figura una sola vez en Pablo, en un pasaje donde él comunica «lo que ha recibido» (1 Cor 15, 1-5), desaparecerá muy rápidamente. Pertenece «al tejido más antiguo de nuestros evangelios». Véase más adelante, p. 79.

19 Cf. 1 Sam 12, 6.

20 Mc 3, 13-14.

el tiempo se había cumplido; aquello que los profetas y reyes de la antigua alianza habían deseado tanto ver y oír, era ya posible verlo y oírlo; en él «la fuerza del soberano Dios encontraba vigorosamente su camino; él la comunicaba al pequeño grupo que había elegido y formado» [21]. Ahora estos hombres son conscientes de la misión que les incumbe, y que les incumbe solidariamente; también se les ve preocuparse muy pronto, después de la defección de Judas, de completar su número [22], a la vista de la obra universal de convocación que ellos tienen que cumplir. Esta obra ellos la presienten, sin poder todavía imaginarse claramente sus condiciones, ni medir su envergadura, ni prever adónde les va a llevar. Ellos deben ser el «centro unificador» del nuevo Israel [23] nacido de la nueva alianza, el pilar de la nueva comunidad mesiánica, el fundamento de la nueva Jerusalén. No van a comunicar el secreto de una experiencia íntima a algunos individuos privilegiados: van a dirigirse desde el primer día por boca de Pedro «a toda la casa de Israel» [24]. No podría en adelante ya existir el cristianismo sin la Iglesia, como no había religión judía sin el pueblo elegido.

> La posibilidad de un cristianismo no eclesial, que existiera fuera del culto ofrecido en común en la Iglesia, no habría podido suscitar en la comunidad neotestamentaria más que un soberano asombro y una incomprensión total [25].

---

[21] Mc 1, 14-15; Lc 10, 24; Mt 11, 12, etc. H. Schürmann, *Le groupe des disciples de Jésus:* Christus 50 (1966) 192-193. A los cuales se agregará Pablo: Gál 1, 17, 1 Cor 11 y 15; Hech 9, 17-18; cf. L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul,* Paris 1965, 355-360.

[22] Hech 1, 15-26. Este nombre, alusión evidente a las doce tribus y signo de universalidad, prefigura la reunión total del pueblo escatológico (George).

[23] Expresión de H. Schlier, *La unidad de la Iglesia en el nuevo testamento,* en *Problemas exegéticos fundamentales en el nuevo testamento,* Madrid 1970, 223-247. Ver más adelante, p. 79-80. Ellos son ya el «germen» de este nuevo Israel: cf. Y.-M. Congar, *Ministères et communion ecclésiale,* Paris 1971, 18-19.

[24] Hech 2, 36.

[25] K. Barth, *Dogmatique* IV/2, 31.

Para todos los autores del nuevo testamento «ser cristiano y ser miembro de la Iglesia es una sola y misma cosa» [26].

Sin embargo la predicación de los doce no ha sido creadora. La Iglesia que ya vive en ellos, después de haber sido preparada por su formación junto a su maestro, ha sido concebida por decirlo así en la institución de la eucaristía [27], ella nació del costado de Cristo en el Calvario [28], y surgió con él de la tumba. Sin la muerte y la resurrección de Jesús, la palabra de ellos carecería no solamente de eficacia, sino también de objeto. Pero anunciando la muerte y la resurrección de Jesús, dan testimonio no solamente de hechos que son como el sello de la nueva alianza; comunican además una vida. La idea de una fundación aparece aquí todavía absolutamente insuficiente, en cuanto que ella supone en el principio la intervención de un fundador que permanece exterior a su obra y que desaparecerá muy pronto. La Iglesia tiene un principio vital, un alma, y esta alma es el Espíritu de Cristo. Visible e invisible a la vez, sociedad organizada y participación mística, institución y comunión, desenvolviéndose en la historia y respirando ya en la eternidad, ella es en el seno de nuestro universo el tronco, como decía Péguy, o el eje, la corriente vital, como gustaba decir Teilhard [29], destinada a conducir a nuestra humanidad a la vez miserable y sublime para liberarla, no ya sola-

---

[26] H. Schlier, *o. c.*, 240.

[27] Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre»; cf. J. Coppens, *L'eucharistie fondement de l'Église:* Recherches bibliques 7 (1965) 125-158; J.-J. von Allmen, *Essai sur le repas du Seigneur,* Neuchâtel 1966, 12: «Reduciéndolo a lo esencial es posible decir que Jesús instituyó la Iglesia instituyendo la cena»; J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios,* Barcelona 1972: «No olvidemos que la primera noche de pascua fue el momento preciso del nacimiento del pueblo de Israel».

[28] «Formata est ei conjux de latere ejus»: san Agustín. Tema frecuente en los padres, repetido por el Vaticano II, constitución *Sacrosanctum concilium,* 5; cf. H. de Lubac, *Paradoja y misterio de la Iglesia,* Salamanca 1967, 31 s.

[29] Textos de H. de Lubac, *Teilhard et notre temps,* Paris 1971, 99-104.

mente ni principalmente de sus muchas servidumbres históricas, sino de su servidumbre congénita, del mal que la lleva a la muerte. Heredera de los doce, anunciando a ejemplo de ellos «la palabra de vida» que se encuentra en ella y que no la abandonará nunca, ni siquiera en las épocas en que sus miembros parece que viven escasamente de ella, sin embargo lleva en sí la esperanza del mundo.

Para *comprender su propia fe,* en cuanto la palabra comprender se aplica a una realidad que la razón ni mide ni abarca, el cristiano tiene necesidad, pues, de comprender a su Iglesia. No es necesidad adventicia o supererogatoria. Tiene necesidad de conocer su estructura esencial, su naturaleza íntima. El misterio cristiano todo entero va estrechamente unido al de la Iglesia [30].

Se dice frecuentemente, y la observación es exacta, que los tratados sobre la Iglesia son tardíos. Se señala cuáles son los primeros cronológicamente, se establece su genealogía, se los describe como desembocados en los estudios cada vez más numerosos e importantes que caracterizan la teología del siglo XX y encuentran de algún modo su coronamiento en la constitución *Lumen gentium* del Vaticano II. Hasta se puede uno preguntar si no se trata ya de una plétora, y quizás a veces de un signo de decadencia, como si el pensamiento teológico, al reflejar la mente de la comunidad de donde emana, no se atreviera ya a sumergirse en el misterio de Dios, o no tuviera ya fuerza para ello. Pero la observación no sería justificada más que con relación a los estudios que suponen una concepción positivista de la Iglesia o que se atienen sistemáticamente a sus aspectos exteriores, sin religar las estructuras a la profundidad de su naturaleza. O bien podría proceder dicha observación de una idea demasiado irreal de este misterio de Dios,

---

[30] Cf. H. Bouillard, *Comprendre ce que l'on croit,* Paris 1971, especialmente 139-142, «L'Esprit dans l'Église».

que es en realidad la patria íntima adonde, sabiéndolo o no, todo hombre sueña con ser introducido algún día. En su reflexión sobre las cosas divinas, por muy puro que sea el ímpetu que le arrastra, el espíritu humano demasiado débil para soportar su luz, retorna muy pronto sobre sí mismo, y es de temer que su fracaso no le aprisione todavía más en sus propias tinieblas. Pero hay una oscuridad saludable, hay una sombra poblada de signos, donde, para hablar el viejo lenguaje de la Iglesia, hay una «economía», una «dispensación» que, haciéndonos conocer lo que Dios es para nosotros en la obra de nuestra salvación, nos revela así, «en la opacidad de los signos y de las sombras», lo que nos es posible entrever de sí mismo [31]. Ahora bien, esta obra de salvación, contenida enteramente en nuestro símbolo católico de fe, no la conocemos solamente por la Iglesia: ella se realiza en la Iglesia; ella es la Iglesia misma en la profundidad de su vida; y es así como nosotros accedemos, por el misterio de la Iglesia, al misterio de Dios [32].

Es esto lo que los padres de la Iglesia han comprendido tan profundamente, lo que han sentido tan intensamente. Si no existe entre ellos un tratado particular de eclesiología, es precisamente porque la Iglesia se encuentra en todas partes en su pensamiento [33]. La Iglesia es para ellos el marco obligado de toda su reflexión como de toda la vida cristiana. Más que un artículo particular de su fe, más que una condición previa al establecimiento de su relación con Dios, o más que una sociedad a la cual en razón de sus beneficios les une un sentimiento de gratitud, ella es a sus ojos la realidad a la vez histórica y

---

31 Ver la admirable página de san Agustín, *De moribus Ecclesiae catholicae* 1, 1, c. 7, n. 11 (PL 32, 1.315).

32 Cf. H. de Lubac, *La foi chrétienne: essai sur la structure du symbole des apôtres*, Paris ²1970.

33 Sin embargo Melitón de Sardes había compuesto un *Peri Ecclesias*, hoy perdido.

mística que engloba todo, el lugar universal fuera del que ellos se encontrarían exiliados, perdidos. Cuanto más estrechamente a ella se adhieren y cuanto más reclaman las exigencias de su disciplina, temiendo más que nada el pecado de cisma, tanto más exaltan su plenitud y su carácter universal. Un Atanasio, nos dice Möhler, «se adhería a la Iglesia como un árbol se adhiere al suelo en que extiende larga y profundamente sus raíces» [34]. Se puede decir lo mismo de todos. Sea las que fueren las peculiaridades de su temperamento o de su actividad, o sean los que fueren los aspectos de la doctrina que tuvieron que investigar o defender a tenor de las circunstancias, tienen todos una característica común: son hombres de Iglesia. Los padres «tenían una clara visión de lo que realmente era la Iglesia, aun cuando esta visión no se encuentre jamás referida a una *concepción* o a una definición» [35].

Después de un período en que el espíritu jurídico había predominado en los trabajos y discusiones que atañen a la Iglesia y en que la vida espiritual se había frecuentemente empequeñecido en una perspectiva individualista poco favorable a una auténtica interioridad, se habría podido creer que este espíritu de los padres iba a resurgir en una nueva primavera. El siglo XX había sido saludado desde diversos puntos, en sus inicios, como llamado a ser el siglo de la Iglesia. Voces protestantes se habían mezclado a voces católicas para anunciarlo. Todavía no hace mucho, bajo la inspiración del cardenal Montini, que poco después se convertiría en Pablo VI [36], el

---

[34] Möhler, *Athanase le Grand;* citado por P. Faynel, *L'Église* I, Bruxelles 1971, 124.

[35] G. Florovsky, citado por Y.-N. Lebouvier, *o. c.,* 52.

[36] Se sabe que hacia el final del primer año del concilio, el 5 de diciembre de 1962, el cardenal Montini, criticando la amplitud excesiva y la falta de ordenación de los materiales preparados, propuso suprimir parte de este material y reagrupar los temas restantes en un gran esquema sobre la Iglesia de inspiración cristológica.

concilio convocado por Juan XXIII consagraba de alguna manera el esfuerzo realizado desde hacía unos cien años [37], condensando lo esencial de su enseñanza doctrinal en su constitución *Lumen gentium.* De este «texto fundamental», en el que, nos dice Jean-Jacques von Allmen después del cardenal Garrone, el Vaticano II «encontró su razón de ser» [38], el capítulo primero expone precisamente — como ya se había propuesto hacer el primer esquema *de Ecclesia* preparado en el Vaticano II [39] — «el misterio de la Iglesia».

De ello se podía esperar para el conjunto del mundo católico una juventud renovada, una más fuerte cohesión para una nueva marcha, un entusiasmo más vivo y mejor fundado en la realización del gran misterio de unidad recibido de Cristo. La esperanza parecía que habría de ser tanto más firme cuanto el concilio señalaba como condición fundamental, para la difusión del evangelio, una «profunda renovación interior» [40] y cuanto su obra doctrinal iba acompañada de todo un programa de reformas, de las que la autoridad de la Iglesia emprendía muy pronto la realización metódica haciendo un llamamiento a la colaboración de todos. Ahora bien, todo el mundo sabe lo que sucedió: los viejos gérmenes de disolución aumentaban su virulencia, mientras que una determinada agitación para-conciliar se imponía a la opinión como la sola intérprete auténtica del espíritu del concilio; un resentimiento contra los abusos anteriores producía ceguera para los beneficios recibidos de la Iglesia; la apertura al mundo que había que evangelizar se trocaba en una mediocre y muchas veces escandalosa mundanización; nu-

---

37 Ver la bien documentada obra de S. Jaki, *Les tendences nouvelles de l'ecclésiologie,* Roma 1957.

38 En Irenikon (1966) 5.

39 H. Rondet, *Vatican I,* Lethielleux 1962.

40 *Ad gentes,* 35.

merosos sacerdotes y religiosos perdían la conciencia de su identidad perdiendo la de su misión; la confianza que el concilio había concedido a todos los fieles apelando a su iniciativa era traicionada por grupos influyentes; el desdén contra la tradición que el concilio había exaltado; la arrogancia de algunos teólogos que querían imponer a la Iglesia su propio pensamiento, tanto más tiránicamente cuanto él es más apresurado y más arbitrario; pequeños grupos de presión manipulando los órganos de opinión y dedicados a intimidar a los obispos; una insidiosa campaña contra el papado; bajo capa de lucha contra la desviación intelectual que es el dogmatismo, una repulsa de la dogmática, es decir de la fe cristiana en su doble carácter original, que comporta un contenido objetivo y recibido de la autoridad; los peores abandonos se disfrazan con slogans halagadores; toda una floración de pretensiones pseudoproféticas; a imitación del siglo, una voluntad de ruptura y un espíritu de universal contestación, contra el que una fe más ilustrada habría debido de precaver; una relajación moral presentada como un progreso irreversible del hombre adulto que la Iglesia debe confirmar; un oscurecimiento intelectual y espiritual que conduce de una parte al reino incontrolado de las «ciencias humanas», que no deberían ser razonablemente más que auxiliares, y, de otra parte, a una politización del evangelio.

No ensombrecemos deliberadamente el cuadro. No desconocemos la realidad de los problemas que a veces dan ocasiones a estos excesos. Muchos no dejarán sin embargo de sentirse inclinados a reprocharnos una «actitud negativa», una «desconfianza respecto al mundo moderno», un excesivo apego al pasado. Lamentarán que no intentemos en absoluto leer mejor «los signos de los tiempos». Felices, si ellos no sienten lástima de nuestra «angustia». Son las fórmulas que se han hecho rituales, por

medio de las que se tiende como un telón para ahorrarse de ver la realidad. No hay que dejarse intimidar en absoluto. Pero nosotros sabemos perfectamente también que la Iglesia, cuya historia se desconoce, lo mismo que sus grandes esfuerzos para mostrarse en todas partes más acogedora y más evangélica, abrumada de ultrajes en la persona de su supremo pastor, no por ello deja de seguir su camino a través de la tempestad. En numerosas regiones un cristianismo más consciente y más serio, porque más duramente probado, no malgasta su herencia: así podrá, cuando llegue la hora, infundirnos una nueva savia. En el fondo de muchos corazones el Espíritu de Dios está siempre actuando y en ellos prepara en el silencio nuevas fuerzas imprevisibles. Ya se percibe más de un signo. Hoy como ayer, en las situaciones más variadas, numerosos fieles viven heroicamente el evangelio. Toda una juventud vuelve a encontrar el gusto de la vida espiritual. Aquí y allá se realiza un trabajo de profundización doctrinal y espiritual, que no tiene necesidad de mantenerse gracias a una propaganda ruidosa para preparar las síntesis del porvenir. Tenemos confianza de que los frutos del concilio madurarán a su tiempo. Ahora es el tiempo de la paciencia, es decir de la esperanza y la esperanza no se engaña nunca. Cuántas tempestades ha atravesado ya la Iglesia. En lo más fuerte de una de ellas era cuando san Cipriano de Cartago escribía las siguientes líneas:

> La fuerza del evangelio no ha decaído hasta tal punto en la Iglesia de Dios, la energía y el coraje de la fe cristiana no se han debilitado hasta tal grado, que no haya habido siempre obispos para sostener el honor de Dios y de su sacerdocio... Hay, yo bien lo veo, prevaricadores que han intentado en la Iglesia alzarse contra la misma Iglesia, y quebrantar al mismo tiempo la fe y la verdad. Pero perdura en un buen número una religión sincera y pura, un corazón entregado a su Señor,

una fe cristiana que la infidelidad de los otros no logra hacer vacilar, sino que al contrario les sirve de ocasión para reafirmarse, pensando en las palabras del apóstol: ¿Y qué? ¿Si algunos no han creído, su falta de fe ha destruido la fidelidad divina? Dios no lo quiere. Dios es veraz y todo hombre es mentiroso [41].

Ahora es también, puesto que la construcción católica es sacudida en su totalidad, la hora de agarrarse y afirmarse en lo esencial. Esto no es, a pesar de lo que se pueda creer, un débil punto de partida para actuar y para avanzar. Ahora bien, nos parece que un gran número de las negaciones, de las contestaciones o de las agitaciones actuales, sea el que fuere el punto concreto que consideran, provienen de una pérdida de conciencia en los mismos católicos, de lo que forma la originalidad única de su Iglesia. De aquí — prescindiendo de los problemas, siempre circunscritos, de adaptación práctica — toda clase de falsas objeciones que estorban, como otros tantos prejuicios no criticados, lo mismo la exégesis neotestamentaria que la reflexión doctrinal o los proyectos de reforma — por no decir nada de ciertas querellas de índole más mezquina. De aquí también en más de una investigación sincera de renovación y de progreso, diversos errores de orientación que conducen a algún callejón sin salida. Es por lo que hemos pensado que podíamos hacer un servicio, intentando recordar, sobre el tema de la Iglesia, algunas de las verdades primarias que se encuentran histórica y estructuralmente en la base de todo el misterio de la fe.

Con todos aquellos que hoy lanzan un llamamiento al compromiso social del cristianismo, a un corajudo combate por la justicia, a un trabajo tenaz que reclama el desarrollo de todos los pueblos y de todo el ser humano, nuestro acuerdo es completo. Comprendemos igualmente

---

41 *Epist.* 67, c, 8 (Hartel II, 741-742).

como ellos que el medio mejor de vivir la tradición cristiana no es retornar siempre al pasado, sino hacer frente al futuro para realizar en él la obra querida por Dios. Ellos tienen razón al pensar que el Espíritu enviado por Jesús no deja de sugerir a sus discípulos nuevos caminos a la medida de las nuevas necesidades o percibidas de manera nueva. Pero la experiencia demuestra también que, si llega a faltar el fundamento, si la fe se entibia o se evapora, si el tejido de la Iglesia se desintegra, los más fervientes llamamientos resultarán vanos, no encontrando apenas más eco que tantas manifestaciones verbales prodigadas por tantos políticos, o serán inevitablemente falseados, para animar toda clase de pobres utopías. No hay fidelidad al Espíritu sin fidelidad a aquel que le ha enviado. Ahora bien, lo mismo que los dogmas fundamentales de nuestra fe no son antiguallas a las que un cambio de lenguaje reduciría a la nada, tampoco las estructuras esenciales de la Iglesia son «formas antiguas» que pudieran ser abandonadas. Al mundo de hoy como al mundo de ayer y al del siglo primero, debe ser anunciado el mismo Cristo y es la misma Iglesia la que tiene misión de anunciarlo. Si, pues, intentamos decir simplemente lo que es una iglesia particular, o lo que es un obispo, o el sacerdocio ministerial, o el papado, sin hacer habitualmente ninguna precisa alusión al contexto contemporáneo de la sociedad, no es en absoluto para complacernos en visiones abstractas, ni para buscar refugio en algún otro contexto social del pasado, cultivando la nostalgia «de un mundo tranquilo, donde el obispo celebra tranquilamente y predica en su catedral» ...No era en un mundo tranquilo donde un Faulhaber o un von Gallen, bajo la dominación nazi, predicaban ayer en sus catedrales de Munich y de Münster; no era tampoco en un mundo tranquilo donde un Ignacio de Antioquía, encadenado, dictaba sus cartas a las iglesias, o un Cipriano de Cartago

dirigía las suyas a los que sufrían persecución por Cristo. Cuando un Agustín de Hipona predicaba en su catedral, la tranquilidad no era allí tampoco perfecta siempre, allí había que volver a emprender la dura lucha contra la iglesia rival del partido de Donato. En cuanto a la era de perturbaciones en la que hemos entrado, ella es quizás una invitación más para un jefe de la Iglesia a celebrar y predicar o en su catedral o en otros lugares... Los nombres de Ignacio, de Cipriano, de Agustín nos servirán de referencia, y más todavía los de Pedro, Pablo y Juan, los primeros testigos, los fundadores, y nosotros desearíamos no haber avanzado en nada que no esté enteramente conforme con su espíritu, tal como la tradición de la Iglesia lo transmite hasta nosotros.

Por lo demás, no hemos querido tratar la cuestión en toda su amplitud, sino muy al contrario. No se nos escapa tampoco que, aun ateniéndose estrictamente a la vida interna de la Iglesia, muchos otros estudios, más inmediatamente actuales, serían más aptos para responder, al menos por un tiempo, a las inquietudes de numerosos espíritus. Sería equivocado descuidarlos y sería ocioso emprenderlos contentándose siempre con las soluciones clásicas, mientras que exigen frecuentemente un verdadero esfuerzo de invención. Pero cuando se trata de verdades primarias —y a veces por añadidura, de hechos de historia bien demostrados— no se es nunca demasiado clásico: presentar nuevas concepciones sería entonces una infidelidad. Si alguien viniera a decirnos que los sacerdotes de una cierta edad encontrarán aquí «las líneas maestras de la teología que se les enseñó en el seminario», no tomaríamos estas palabras como la dulce burla que pretenderían ser, sino como la misma expresión de nuestro deseo: en semejante materia, las «líneas maestras» de la teología no han de borrarse en absoluto para dejar paso a la invención que fuere, y los sacerdotes más jó-

venes tienen derecho a recibir por su parte el esquema de estas «líneas maestras», que no cambian en absoluto. Se puede afirmar esto sin querer canonizar nada de la manera según la cual uno se ha esforzado en volver a trazarlas aquí, ni *a fortiori* de las reflexiones más personales de que ocasionalmente se las ha rodeado. Sin duda nosotros no creemos tampoco que los problemas de estructura sean en sí mismo los más importantes. *No creemos que las reformas de estructura,* en torno a las cuales se discute tanto desde hace algunos años, *hayan de ser nunca las piezas maestras de un programa que debe orientarse a la única renovación verdadera, la renovación espiritual.* Tememos, además, que la inflación actual de tales proyectos y de tales discusiones no proporcione, para evitarla, una coartada demasiado cómoda. La fórmula conciliar sobre la *Ecclesia semper purificanda* nos parece, como a otros, «muy superior a la de la *Ecclesia semper reformanda,* que de tal manera se ha extendido un poco por todas partes» [42]. Pero *creemos, en cambio, que todo quebrantamiento, toda alteración o toda relajación de la estructura esencial de la Iglesia bastará para poner en peligro toda renovación espiritual.*

Los dos breves estudios reunidos en este volumen, debidos a dos peticiones independientes que nos han sido hechas [43], consideran el mismo problema fundamental bajo dos de sus aspectos. Ellos no intentan esclarecer su objeto más que en función de este problema. Los dos tienden a un mismo fin: mostrar que el misterio de la fe,

---

[42] Cf. J.-J. von Allmen, en Irenikon (1966) 40. Nosotros no rechazamos sin embargo, es necesario decirlo, la segunda fórmula.

[43] La primera parte desarrolla un artículo aparecido en los documentos *Omnis terra* de enero 1971; un esbozo de la segunda fue presentado en conferencia en Venecia, bajo los auspicios de los benedictinos de la Isla San Giorgio y de la Fundación Cini. A petición de algunas personas hemos añadido en apéndice, pese a su carácter improvisado y sus inevitables simplificaciones, una entrevista en torno a la cuestión del sacerdocio concedida a France catholique, que apareció en el número correspondiente al 8 de octubre de 1971.

que es un misterio de vida, ha sido confiado a «la Iglesia del Dios vivo, columna y sostén de la verdad» [44], incluida ella misma en este misterio. De los dos caracteres *íntimamente ligados entre sí* de esta Iglesia, el institucional y el místico, el jerárquico y el de comunión, si el segundo es seguramente el principal valorativamente, el más amable de contemplar y el único que subsistirá, el primero es su condición necesaria. Hay razón para decir que el Espíritu es el «formador de la koinonía»; pero el Espíritu, por la imposición de las manos, da a la Iglesia sus pastores. Así ha sido desde el principio y debe ser lo mismo hasta el retorno del Señor. La comunión es el fin — un fin que no cesa de realizarse en lo invisible desde el primer momento; la institución es el medio — un medio que no cesa de asegurar ya una comunión visible. Solamente no se podrían entender sus relaciones de interioridad recíproca, ni por consiguiente reconocer en su verdadero sentido la naturaleza y la misión de la autoridad en la Iglesia, lo mismo que la objetividad del dogma y el valor del sacramento, si no se creyera, confiando plenamente en Jesús, que la vida cristiana es una vida recibida de lo alto, una vida a la que uno es engendrado y en la cual uno es mantenido por un ministerio que procede del mismo Jesús y que realiza históricamente una comunión vencedora de toda historicidad.

Esta vida, decía el viejo apóstol Juan — y todavía se dirige a nosotros esta palabra —, «nosotros os la anunciamos para que entréis en comunión con nosotros, y que nuestra comunión sea con el Padre y con su hijo Jesucristo, a fin de que vuestro gozo sea perfecto» [45].

---

44 1 Tim 3, 15.
45 1 Jn 1, 2-5.

I

Las iglesias particulares en la Iglesia universal

1

CUESTIONES DE TERMINOLOGÍA

Ya se sabe que, desde los orígenes, el lenguaje cristiano ha hablado, de la Iglesia en singular, y de las iglesias en plural. La Iglesia de Dios es única: no hay más que un solo cuerpo de Cristo, una sola esposa de Cristo, un solo redil, un solo rebaño bajo un solo pastor; no hay más que un solo nuevo Israel, este pueblo santo que el apóstol Pablo designa como «el Israel de Dios» [1], esta «Iglesia de Dios» contra la que él había luchado al principio [2]. Sin embargo, se comenzó al principio por la primera comunidad cristiana, la iglesia-madre de Jerusalén [3], y se fueron fundando después otras comunidades, otras iglesias, que llegaron a ser tan numerosas como las ciudades en las que se encuentra implantada de alguna manera la única Iglesia: así es como los Hechos de los apóstoles nos presentan a Pablo, acompañado de Silas, recorriendo Siria y Cilicia para visitar las iglesias y fortalecerlas en la fe [4]. Bien recientemente, en el concilio Vaticano II, la constitución *Lumen gentium* nos lo recuerda:

> Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas comunidades locales de los fieles que, unidas a

---

1 Gál 6, 16; cf. Firmiliano: «Sponsa Christi una est», en Cipriano, *Epist*, 75, c. 13 (Hartel II, 819).

2 Gál 1, 13; 1 Cor 15, 9; Flp 3, 6.

3 Rom 15, 19, etc.; cf. Hech 15, 4.

4 Hech 15, 41; 16, 5.

sus pastores, reciben también el nombre de iglesias en el nuevo testamento [5].

La Iglesia de Cristo es universal, es «católica». Por su etimología, estos dos epítetos son muy próximos; se les puede calificar aproximadamente como sinónimos. La «universitas» es definida por Isidoro de Sevilla como una realidad cuyos elementos convergen hacia la unidad [6]. En las especulaciones matemáticas tradicionales, un número universal era el número que expresa y simboliza la idea de totalidad [7]. Hoy mismo, en el *Art poétique* de Claudel, podemos leer que el universo es «la palabra total», que dice «relación a la unidad» [8]. Por otra parte, es cierto que desde la antigüedad clásica la palabra «catholicos» era entendida frecuentemente como «universal», en el simple sentido de «general», y que en la antigüedad cristiana la misma fue con frecuencia tomada así también. De aquí también la primera definición de Isidoro de Sevilla: «Catholicus universalis sive generalis interpretatur»; si va inmediatamente seguida de otra más adecuada: «quasi ἀπό τοῦ καθ'ὅλον id est secundum totum», la explicación dada nos conduce a ella: la Iglesia católica «per totum orbem terrarum diffunditur» [9]. Las palabras no son tomadas siempre en toda la plenitud y el rigor de su sentido.

Ligados en su origen los términos «universal» y «católico» han terminado por diferir considerablemente. En

---

[5] *Lumen gentium,* 26, 1: «Haec Christi Ecclesia vere adest in omnibus legitimis fidelium congregationibus localibus, quae, pastoribus suis adhaerentes, et ipsae in novo testamento ecclesiae vocantur». Cf. Hilario, *In psalm.* 14, 3 (PL 9, 301 A).

[6] Isidoro, *Etymologiae* 1, 8, c. 1, n. 2: «Universitas ab uno cognominata est, propter quod in unitatem colligitur» (PL 82, 295 A).

[7] Cf. R. Grosseteste, *De luce,* ed. Baur 58, citado por P. Michaud-Quantin, *Universitas, expressions du mouvement communautaire dans le moyen âge latin,* Paris 1970, 34.

[8] P. Claudel, *Art poétique,* 149.

[9] Isidoro, *Etymologiae* l. 7, c. 4, n. 14; l. 8, c. 1, n. 1.

el lenguaje corriente no tienen ya hoy enteramente la misma significación, ni sobre todo la misma resonancia. En fin de cuentas estos dos epítetos orientan el mismo pensamiento en dos direcciones opuestas: el primero evoca más bien una expansión, el segundo una agrupación. «Universal» en el lenguaje moderno, sugiere habitualmente la idea de una realidad extendida por todas partes: se hablará por ejemplo de un uso universal, o de una celebridad universal. «Católico» dice más y dice otra cosa: sugiere la idea de un todo orgánico, de una cohesión, de una síntesis fuerte, de una realidad no dispersa sino al contrario, sea cual fuere su extensión en el espacio o la diferenciación interna, orientada hacia un centro que asegura su unidad. Significa, observa Barth, «que lo abraza todo; habla de una identidad, de una continuidad, de una universalidad que se impone soberanamente en todas las diversidades» [10]. La palabra importa, pues, una acentuación activa, dinámica, intensiva, mientras que «universal» es más bien pasivo, estático y extensivo. Cualidad intrínseca a la Iglesia, la catolicidad se traduce por un ímpetu apostólico universal; es la fuerza activa de este fecundo olivo que es el nuevo Israel [11]. Es en principio y en devenir, unidad de plenitud; no totalitaria, sino totalizante, tal como lo explica perfectamente la constitución *Lumen gentium:*

> ... La Iglesia católica tiende a recapitular la humanidad entera con todos sus bienes, bajo Cristo como cabeza, en la unidad de su espíritu. En virtud de esta catolicidad, cada una de las partes aporta a las otras y a la Iglesia entera el beneficio de sus propios dones, de suerte que el todo y cada una de sus partes aumentan con todo lo que mutuamente se comunican y tienden a la plenitud en la unidad [12].

---

[10] K. Barth, *Kirchlische Dogmatik* IV/1, 783.

[11] L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul,* Paris 1965, 376-377.

[12] *Lumen gentium,* 13, 2 y 3.

Se ve también por esto cómo las nociones de unidad y de universalidad convergen en la de unicidad, y se puede comprender entonces cómo este mismo término de «católico» pudo servir muy pronto para designar la universalidad de la Iglesia y la ortodoxia de la fe [13].

Por esto mismo no será posible, sin grave detrimento doctrinal, renunciar, en los símbolos y profesiones de fe, a este término de «católico». Desde comienzos del siglo II sirvió para designar la Iglesia, puesto que se encuentra ya en las cartas de san Ignacio de Antioquía [14] y poco después en la crónica del martirio de san Policarpo [15]. San Cipriano, que emplea alternativamente las dos fórmulas: «Ecclesia catholica quae una est» y «Ecclesia quae catholica una est» intenta con ello significar de manera pregnante «la presencia actual del origen en todas y cada una de las iglesias» [16]. San Cirilo de Jerusalén, que da de ella a los futuros bautizados una definición sintética, estima que este es «el nombre propio de la santa Iglesia» [17]. San Hilario la aplicará en el mismo pasaje a la Iglesia y a la verdad [18]. Si Optato de Mileve [19] y después de él san Agustín [20] lo emplean gustosamente en un sen-

---

[13] Cf. J. N. D. Kelly, *«Catholique» et «apostolique» aux premiers siècles:* Istina (1969) 34-39. ¿Verdaderamente se puede sustituir «fe católica» por «fe universal»? ¿La «catholica professio» (Gregorio Magno, *Epist.* 6, n. 32) podría transformarse en «profesión universal»? ¿El «sentido católico» podría convertirse en «sentido universal»?

[14] Cf. T. Camelot, edición de las cartas de Ignacio (SC 10, 58).

[15] *Martyrium Polycarpi,* c. 8, n. 1; c. 19, n. 2; y el mismo título: «y a todas las comunidades de la santa Iglesia católica...» (SC 10, 242, 252, 268).

[16] A. Demoustier: Recherches de Science religieuse 52 (1964) 367-369; Cipriano, *Epist.* 65, c. 4 (Hartel II, 725), etc.

[17] Cirilo de Jerusalén, *Décima octava catequesis bautismal,* c. 23 y 26 (PG 32 1.044, 1.048 B).

[18] Hilario, *In Matt.* 1. 10, c. 9: «Ecclesia, quae catholica dicitur», precedido de «veritatem catholicam» (PL 9, 969, C). Y muchos otros textos.

[19] Optato 1. 2, c. 1: los donatistas están «in particula Africae, in angulo parvae regionis», mientras que la Iglesia católica es «rationabilis et ubique diffusa»; c. 2: «eam esse ecclesiam catholicam, quae sit in toto terrarum orbe diffusa» (C. Ziwsa: CSEL 26, 33 y 36).

[20] Agustín, *Contra Cresconium* 1. 1, c. 32, n. 38: «Hoc per universam catholicam quae toto diffunditur observari placuit quod tenemus, etc.» (PL 43, 465), etc.

tido geográfico, en razón de su lucha contra el donatismo, que era un cisma local y particularista, no renuncian a reconocerle una significación más completa [21]. Agustín que recuerda su antigüedad [22], lo emplea frecuentemente a modo de sustantivo.

La palabra estaba muy bien escogida. Es irreemplazable para significar del mejor modo la originalidad de una Iglesia compuesta de iglesias particulares, que está toda en todas ellas, tal como se explicará en el capítulo siguiente. Los teólogos ortodoxos le atribuyen una gran importancia [23]. Los primeros reformadores y sus discípulos no experimentaron en absoluto, respecto a este término, los escrúpulos ni mostraron las reticencias que se observarán después: el término se encuentra habitualmente en Calvino, figura en las profesiones protestantes de fe, y los teólogos reformados del siglo XVII lo utilizan corrientemente [24]. Es notable que la palabra se mantenga todavía hoy por la comisión mixta establecida en 1967 «entre el Consejo ecuménico de las iglesias y la Iglesia católica romana», comisión que tiene precisamente por título «catolicidad y apostolicidad» [25]. Si se intentara abandonarlo hoy para adoptar la expresión de «Iglesia universal», se sugeriría con ello casi inevitablemente la idea de una «Iglesia» enteramente diferente de la instituida por Jesucristo sobre el fundamento de los apóstoles y que perdura desde entonces en la historia: sería la idea de una «Iglesia» sin estructura, invisible y difusa, a la ma-

---

[21] Optato 1. 3, n. 2: «... in toto orbe terrarum, in quo est una Ecclesia» (71), etc.

[22] Agustín, *De unitate Ecclesiae*, c. 2: «Ecclesia... utique una est, quam majores catholicam nominarunt» (PL 43, 391-392).

[23] Así J. D. Zizioulas, en Istina (1969) 70-72. Si es exagerado decir, 67, que «durante los tres primeros siglos al menos el término *«Iglesia católica* no fue utilizado más que para la iglesia local», ver nota 15, basta sin embargo que lo haya sido para que la diferencia con *universal sea patente.*

[24] Cf. J. Bosc, *La catholicité de l'Église:* Istina (1969) 89; J.-J. von Allmen, *Prophétisme sacramentel,* 29-30.

[25] Cf. Irenikon (1970) 163-171.

nera de la primera eclesiología luterana [26], que la mayor parte de los mismos teólogos protestantes consideran con justo título inconsistente y falsa. Más todavía, gracias a una extensión muy comprensible, favorecida por «el gusto del tiempo», se alentaría de buena o de mala gana una especie de «universalismo religioso», según el cual todos los hombres religiosos del mundo formarían ocultamente, aun sin saberlo, una vasta comunidad, mientras que las cuestiones de organización, de culto, de disciplina, y aun de creencia, importarían poco. La fe cristiana resultaría entonces sin sentido. Ahora bien, esto no constituiría solamente una consecuencia lógica, puramente abstracta, o una amenaza lejana. La cosa parece en efecto confirmada: ese es ciertamente el sentido que se da frecuentemente al universalismo y a la misma expresión de Iglesia universal en el lenguaje de nuestros días [27].

En el contexto restringido en que nos movemos en el presente estudio no dejaremos de hablar, sin embargo con el Vaticano II, de «Iglesia universal», entendiendo por ésta el conjunto de la Iglesia, igual que hablaremos de las «iglesias» que constituyen este conjunto. Porque

---

[26] «...Multitudinem quamdam nescio quam, insensibilem et mathematicam, Platonis ideis cognatam», decía Tomás Moro, *Responsio ad Lutherum,* ed. de Yale 1968, 167.

[27] Es por lo que los cinco miembros franceses de la comisión teológica internacional, constituida a petición del sínodo episcopal, escribieron a los obispos de Francia, en octubre de 1970, una carta, publicada más tarde, en la que decían: «Nosotros estamos todos de acuerdo en este punto concreto, que es imposible reemplazar la frase *Iglesia católica* por *Iglesia universal.* Esto daría inevitablemente a los fieles la impresión de que se trata no ya de confesar nuestra fe en una Iglesia fundada por Cristo y destinada a ser la Iglesia donde todos los cristianos sean una sola cosa en la fe y los sacramentos auténticos así como en la fidelidad a los pastores, sino solamente de una vaga fe en una Iglesia invisible en la que todos los cristianos podrían permanecer en la unidad espiritual a despecho de todas las divisiones. Al contrario, la palabra *católica* desde su primera introducción en el *Credo,* ha intentado precisamente distinguir la Iglesia visiblemente una y única en la autenticidad de la fe, de los sacramentos y de la jerarquía, por oposición a todas las comunidades que no responden a estas exigencias. Abandonar la palabra católica por la palabra universal equivaldría, pues, a renunciar a la misma afirmación en virtud de la cual fue concebido este artículo del *Credo*»: Doc. cath. 68 (1971) 80.

estos dos términos correlativos serán considerados *en el interior de la Iglesia católica.* Cómo es necesario entender la relación que existe entre el conjunto de la Iglesia y las diversas iglesias locales o particulares: tal es el problema que tratamos de resolver en principio.

He aquí, pues, dos epítetos todavía: «local» y «particular», que se encuentran frecuentemente enlazados como sinónimos o tomados indiferentemente el uno por el otro. Un rápido examen, ya sea de los escritos históricos y teológicos de nuestro siglo, ya sea más especialmente de los comentarios suscitados por el último concilio, ya sea en fin de los textos episcopales (todavía en el sínodo romano de 1969) demuestra que se usa habitualmente lo mismo el uno que el otro.

En 1909, en su descripción de *L'Eglise naissante,* Pierre Batiffol escribía: «El catolicismo es a primera vista para el historiador una dispersión de iglesias locales» [28]. En 1947, Maurice Goguel hablaba de una solidaridad y una unidad orgánica, según san Pablo, «entre todas las iglesias locales» [29]. En 1957, A. G. Martimort escribía: «No hay en cada iglesia local más que un obispo» [30]. En 1970, Louis Bouyer escribe igualmente que «la Iglesia una y universal no tiene existencia concreta, hablando con propiedad, más que en las iglesias locales» y que, en cambio, «toda iglesia local no es otra cosa más que la manifestación de este cuerpo de Cristo que está igualmente presente, el mismo en todas partes, en todas las otras» [31]. En el mismo sentido, en octubre de 1969, el cardenal Cooke exhortaba al sínodo a describir las funciones del «obispo local» en la Iglesia [32]. El otro epíteto

---

28 P. Batiffol, *L'Église naisante et le catholicisme,* 1³.
29 M. Goguel, *L'Église primitive,* Paris 147, 42.
30 A. G. Martimort, *L'évêque,* Paris 1957, 47.
31 L. Bouyer, *L'Église de Dieu,* Paris 1970, 488. Ver más adelante, p. 52-56.
32 «Quomodo debemus describere munera episcopi localis in Ecclesia et quomodo afficitur munus ejus a relatione sua cum collegio et cum romano pontifice».

es preferido por el doctor Perler, en el estudio en que expone cómo san Ignacio de Antioquía entreveía «el problema de las relaciones entre el obispo particular y el conjunto de los obispos», es decir, «entre la iglesia particular y la Iglesia universal» [33]. Emmanuel Lanne escribe también que «la Iglesia universal no existe más que porque hay iglesias particulares» [34]. Y del mismo modo, mientras que para Cyrille Vogel «el obispo es el jefe y pastor de la comunidad local» [35], monseñor Elchinger expone «la misión doctrinal del obispo en la iglesia particular» [36]; y mientras que D. H. Maret habla de «la iglesia local de Roma», cuyo jefe es el obispo de Roma, T. Jiménez Urresti dice que «el papa, en cuanto obispo de Roma, es el obispo de una iglesia particular» [37]. Otros autores — o a veces los mismos — son eclécticos y pasan de un epíteto al otro. Así Burchard Neunheuser escribiendo: «la iglesia particular, es decir local» [38], o B. Bazatole: «la Iglesia, sin dejar de ser plenamente católica, se hace particular, local» [39]. Así todavía B. D. Dupuy que ve en el obispo el «centro de la iglesia local» y aquel que asegura «la unión de su iglesia particular con la Iglesia» [40], etc.

---

[33] O. Perler, *Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde:* Divus Thomas (Fribourg) 22 (1944), citado por B. D. Dupuy, en *L'épiscopat et l'Église universelle,* Paris 1962, 40.

[34] E. Lanne, *Les rapports entre l'Église universelle et les églises particulières du point de vue missionnaire:* Omnis Terra (avril 1971) 285. Del mismo en Istina (1969) 189: «La iglesia local, aquella que el texto de Nueva Delhi califica como la comunidad plenamente comprometida (1961) y que el Vaticano II llama iglesia particular y también iglesia local en su vida sacramental»...; *La primauté romaine et les églises orientals.*

[35] C. Vogel, *L'épiscopat et l'Église universelle,* 594.

[36] *Ibid.,* 361.

[37] T. Jiménez Urresti, en *La collégialité épiscopale,* Paris 1965, 94.98.261.

[38] B. Neunheuser, *Iglesia universal e iglesia local,* en G. Barauna, *La Iglesia del Vaticano II,* Barcelona 1966, 635.

[39] B. Bazatole, *L'évêque et la vie chrétienne au sein de l'église locale,* en *L'épiscopat et l'Église universelle,* 332, 337: «El misterio de la Iglesia universal en la iglesia local»; L. Bouyer, *o. c.,* 215-216: «Según el nuevo testamento, la Iglesia universal está presente en la comunidad particular. En cada una de las iglesias locales es el pueblo de Dios el que se manifiesta».

[40] B. D. Dupuy, *Vers une théologie de l'épiscopat,* en *L'épiscopat et l'Église universelle,* 23.

Aquí no hay nada que no sea natural y absolutamente legítimo; tanto más que de ordinario el contexto general o la frase misma que contiene uno u otro epíteto aporta las precisiones necesarias [41]. Todos los ejemplos que acabamos de citar demuestran claramente que, llámesele local o particular, la iglesia de que se trata es siempre una agrupación de fieles creyentes en Cristo reunidos en torno a un obispo que es su guía y su jefe, del cual reciben «la palabra y el sacramento». Sin embargo, a causa de la extensión que recibe hoy cada vez más el concepto de iglesia local, puede haber interés, al menos en algunos casos, para adoptar una terminología más rigurosa. En efecto, por oposición a la expresión «Iglesia universal», a veces se encuentra uno obligado, según las cuestiones que se traten, a hablar de las «iglesias» en dos sentidos formalmente bastante diversos. De aquí una fuente de equívocos. Por ejemplo, en el sínodo romano de 1969, el cardenal François Marty, arzobispo de París, declaraba: «Los obispos se consideran obligados a recordar el valor, la importancia y la misión de las iglesias particulares cuyos deberes pastorales asumen». Pero ¿qué era necesario entender exactamente por estas «iglesias particulares»? Convendría preguntárselo. ¿Se trata acaso de la misma realidad que la que consideraba en el mismo sínodo McGrath, arzobispo de Panamá, cuando observaba que, en la relación inicial, la iglesia particular era poco tenida en cuenta? [42]. Se puede dudar de ello, al parecer. Antes de todo intento de estimación de valor o de juicio doctrinal, parece, pues, oportuno un esfuerzo de clarificación.

Una buena manera de intentarlo — que evidentemen-

---

[41] El historiador hablará más bien de iglesia *local;* así L. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* [3]1909, en el capítulo primero sobre las circunscripciones eclesiásticas.

[42] «Parum consideratur ecclesia particularis».

te no es obligatoria, pero que puede ser cómoda — sería distinguir convenientemente las dos significaciones de que se trata alternativamente con el empleo respectivo de los dos epítetos. Se trataría entonces, en un primer caso, de iglesias particulares, y se reservaría para el otro caso la denominación de iglesias locales...

Ahora bien, esto es precisamente lo que ha hecho de una manera habitual aunque no sistemática en modo alguno, y por otra parte sin intención didáctica, el concilio Vaticano II. Si observamos el conjunto de los documentos promulgados, se debe reconocer que la terminología no es «del todo coherente» [43]. Se pueden, sin embargo, discernir algunas constantes, y más en particular en el documento, que es en este punto para nosotros el texto doctrinal de base, es decir el capítulo tercero de la constitución *Lumen gentium,* que estudia «la constitución jerárquica de la Iglesia y especialmente el episcopado».

En cuatro ocasiones designa este capítulo claramente con el nombre de iglesia particular la comunidad regida por el obispo:

> Collegialis unio etiam in mutuis relationibus singulorum episcoporum cum particularibus ecclesiis Ecclesiaque universali apparet [44].
>
> Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis ecclesiis particularibus [45].
>
> Singuli episcopi, qui particularibus ecclesiis praeficiuntur... [46]
> Episcopi ecclesias particulares sibi commissas... regunt [47].

Por otra parte se habla, en la misma constitución y siempre en el mismo capítulo, de algunos grupos de iglesias

---

[43] E. Lanne, *o. c.,* 283.

[44] N. 23: «La unidad colegial aparece también en las relaciones mutuas de cada uno de los obispos con las iglesias particulares y con la Iglesia universal».

[45] *Ibid.:* «Los obispos son cada uno de por sí el principio y fundamento de la unidad en sus iglesias particulares».

[46] N. 23: «Cada uno de los obispos que presiden las iglesias particulares»...

[47] N. 27: «Los obispos gobiernan las iglesias particulares que les han sido encomendadas».

(particulares), grupos «orgánicamente reunidos», «queridos por la providencia», que, «sin daño de la unidad de la fe, etc. cuentan con una disciplina propia». Y estas agrupaciones, constituidas «a lo largo del tiempo», reciben el nombre de iglesias locales [48].

La misma terminología habitual aparece en el decreto *Christus Dominus* sobre el oficio pastoral de los obispos, cuyo capítulo segundo tiene como título: «De episcopis quoad ecclesias particulares seu dioeceses»; en el número 11 se lee: «Dioecesis ... episcopo ... concreditur, ita ut ... ecclesiam particularem constituat»; y además: «Singuli episcopi, quibus ecclesiae particularis cura commissa est, etc.». Igualmente en el número 22, 3, a propósito de la diócesis: «Officia, instituta et opera ne desint, quae ecclesiae particularis propia sunt, etc.» [49].

Leemos también en el decreto *Ad gentes,* acerca de la acción misionera de la Iglesia, en el capítulo tercero que trata precisamente *de ecclesiis particularibus:* «Cum ecclesia particularis universalem ecclesiam quam perfectissime repraesentare videatur...» (20, 1); y también: «Ut hoc opus missionale ecclesiae particularis perfici possit, etc.» (20, 7) [50].

Igualmente todavía, si el decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo, en su capítulo tercero, recuerda «que hay en oriente muchas iglesias particulares o locales», se puede pensar que no hay en ello simple pleonasmo, sino que el segundo epíteto está relacionado con las

---

[48] N. 23: «La divina providencia ha querido que las diversas iglesias... se reúnan a lo largo del tiempo en diversos grupos, etc. Esta variedad de las iglesias locales, etc.»

[49] «La diócesis es una porción del pueblo de Dios confiada a un obispo... para constituir así una iglesia particular.» «Cada obispo a quien ha sido confiado el cuidado de una iglesia particular.» «Que no falten los servicios, instituciones y obras que son propias de una iglesia particular.»

[50] «La iglesia particular parece que debe representar lo más perfectamente posible a la Iglesia universal.» «Para que este deber misionero de la iglesia particular pueda realizarse.»

palabras que siguen: «en el primer rango de las cuales están las iglesias patriarcales...» [51].

Se da aquí, bien entendido, en la selección de los términos una cierta arbitrariedad. Es claro en efecto que la iglesia particular, reunida en torno a su obispo, es también una realidad local. Como dice la *Lumen gentium* ella es una *congregatio localis,* 26, 1; «las iglesias fueron fundadas por los apóstoles y sus sucesores en diversos lugares» [52]; y lo mismo se fundan todavía hoy. Este aspecto local es subrayado por el nombre de «diócesis». Se puede observar también que los dos tipos de iglesias que nosotros distinguimos con los dos epítetos no son siempre tan netos y distintos como parece que suponemos; hay tipos intermedios, tal como se verá en el capítulo siguiente. Por otro lado, cuando se dice en el capítulo segundo de la misma constitución de la Iglesia «que se dan legítimamente, en la comunión eclesiástica, iglesias particulares que gozan de sus propias tradiciones» [53], el contexto parece demostrar ciertamente que esta única expresión engloba a la vez «las iglesias particulares» y «las iglesias locales», tal como el capítulo tercero se dispone a distinguir, según se ha visto. Y es que en este capítulo segundo no se trata todavía más que de una descripción indiferenciada del «pueblo de Dios», antes de entrar, a partir del capítulo tercero, en el análisis de sus diversos órganos. Se debe observar, en fin, que el decreto sobre las iglesias orientales católicas utiliza una terminología di-

[51] *Unitatis redintegratio,* 14: «... plures in Oriente florere particulares seu locales ecclesias, inter quas primum locum tenent ecclesiae patriarcales, et ex quibus non paucae ab ipsis apostolis ortum habere gloriantur». En el volumen de Éditions de Vitrail, 623, la traducción suprime el *et* delante del «ex quibus», lo cual modifica un poco el sentido.

[52] «Variae variis in locis ab apostolis eorumque succesoribus institutae (sunt) ecclesiae». *Esto sigue siendo verdad, aun en los casos excepcionales en* que una comunidad eclesial se encontrara dispersa, no localizada en un determinado territorio.

[53] «In ecclesiastica comunione legitime adsunt ecclesiae particulares, propriis traditionibus fruentes, etc.» Volveremos más tarde sobre este pasaje.

ferente. En la segunda sección, titulada bastante curiosamente, *De ecclesiis particularibus seu ritibus,* este decreto entiende por iglesia particular una «comunidad jerarquizada interiormente autónoma», aunque siempre «en perfecta comunión con las otras iglesias y con la Iglesia universal» [54]; prácticametne se trata aquí sobre todo de los patriarcados, cuyo antiguo patrimonio debe ser salvaguardado (secciones 3 y 4). Era difícil dar de ella una definición concreta que se aplicara igualmente a todas. Por lo demás, semejante terminología se reconoce, por varios títulos, que es poco adecuada [55].

No obstante estas pequeñas excepciones o imprecisiones de lenguaje, podemos, llevados de un esfuerzo de claridad, mantener la manera más usual de hablar del concilio, reservando a la iglesia presidida por un obispo el nombre de iglesia particular. Es lo que hace por ejemplo en el sínodo romano de 1969 el cardenal Poma, arzobispo de Bolonia, o el cardenal Suenens arzobispo de Malinas. «Las iglesias particulares, dice el primero, es decir, aquellas que dirige y representa un obispo» [56]; y el segundo: «Es necesario que se aclare debidamente la naturaleza y la importancia de la iglesia particular, en la que el obispo propio es el pastor del pueblo a él confiado» [57]. Anotemos que ésta era ya la terminología adoptada por Adrien Gréa, cuya famosa obra sobre *L'Eglise et sa divine constitution,* reeditada en 1965, anticipa en varios puntos fundamentales la eclesiología del Vaticano II. «El obispo, escribía Gréa, es el jefe de la iglesia particular» y «la iglesia particular es en sustancia todo lo que es la Iglesia universal, etc.» [58].

---

[54] N. Edelby, en *Vatican II: Les églises orientales catholiques,* Paris 1970, 143.

[55] *Ibid.,* 99, 140-143, 157. No podemos entrar ahora en estos detalles.

[56] «Ecclesiae particulares, quas singuli episcopi regunt et repraesentant».

[57] «Requiritur ut in clara luce ponatur natura et momentum ecclesiae particularis, in qua episcopus proprius est pastor populi sibi commissi».

[58] A. Gréa, *L'Église et sa divine constitution* (nueva ed. Gaston Fontaine) Paris 165, 69 y 79; cf. 289.

2

IGLESIA PARTICULAR E IGLESIA LOCAL

De las dos realidades señaladas así por medio de dos epítetos, la más fundamental es sin posible duda aquella que la constitución *Lumen gentium* tiene ante la vista cuando habla de la *ecclesia particularis.*

En la exposición doctrinal de la relación que existe entre «la Iglesia» y «las iglesias», los autores se refieren de ordinario, como hace el mismo concilio, a los textos clásicos de san Ignacio de Antioquía. Así lo hace también en el sínodo de 1969 Gilbert Ramanantoanina, arzobispo de Fianarantsoa (Madagascar).

> La figura de la iglesia particular — explica — según aparece en las cartas de san Ignacio, presenta al obispo que preside visiblemente como el que ocupa el lugar del mismo Cristo en esta iglesia particular, etc.[1].

Lo que constituye esta iglesia es, pues, la reunión del pueblo de los bautizados en torno al obispo que enseña la fe y celebra la eucaristía. Es, como dice en resumen la *Lumen gentium* «la comunidad del altar bajo el sagrado ministerio del obispo»[2]; o, siguiendo la fórmula más explí-

---

[1] «Figura ecclesiae particularis ut apparet in litteris sancti Ignatii... repraesentat episcopum qui praesidet visibiliter loco ipsius Christi ecclesiae particulari, etc.».

[2] «Communitas altaris sub episcopi sacro ministerio.»

cita del decreto sobre el oficio pastoral de los obispos: «La diócesis, unida a su pastor y reunida por él en el Espíritu santo, gracias al evangelio y a la eucaristía, constituye una iglesia particular» (n. 11). San Ignacio de Antioquía hacía muchas alusiones a esta unidad, visible y mística a la vez, tal como la celebración de la eucaristía la realiza. Camelot ha recogido las principales alusiones en las líneas siguientes:

La eucaristía se celebra «a la gloria de Dios». Es una comida litúrgica en la cual el obispo (o su delegado) reproduce los gestos de Jesús «dando gracias» y «partiendo el pan». Esta comida es un sacrificio; el nombrar la sangre de Cristo, las repetidas alusiones al altar, lo muestran suficientemente; sacrificio que reúne a los creyentes en torno al obispo, como en torno a un solo altar, símbolo visible de la única Iglesia agrupada alrededor del único Cristo, hijo del Padre único; en la eucaristía es donde mejor se manifiesta la unidad [3].

Es evidente que nunca es la fe lo bastante viva en el corazón de todos los miembros de una Iglesia, para que ella responda plenamente a lo que así le es dado de lo alto. Pero ciertamente esta realidad le es dada. En la medida en que toma conciencia de ello, esta Iglesia «sabe que la solidaridad que la une con Jesús y con aquellos que invocan y confiesan su nombre la eleva ya para siempre sobre cualquier otra solidaridad, sea familiar, social, racial, política, cultural o profesional, y esta solidaridad nueva es prioritaria hasta tal punto que el defenderla puede llegar hasta costar la propia vida» [4]. Aunque la iglesia particular existe siempre circunscrita a un lugar determinado, y agrupa a hombres que se sienten atraídos por toda suerte de humanos intereses, sin embargo esta iglesia

---

3 SC 10, 53; Ignacio, *Eph.* 5, 2; 20, 2; *Smyrn.* 8, 1; *Magn.* 7, 2; *Trall.* 7, 2; *Philad.* 4, 1.

4 J.-J. von Allmen, en Irenikon (1970) 515-516.

no se halla condicionada como tal, ni por la topografía, ni por ningún otro factor de orden natural o humano. Sino que está determinada por el «misterio de la fe». Diremos con una sola palabra que su criterio es esencialmente *teológico* [5].

Ahora bien, no sucede completamente lo mismo con los grupos de iglesias de las que habla el concilio en el n. 23, 4, denominándolas «iglesias locales». Aunque «queridas por la providencia», estas distintas agrupaciones, más o menos estimables, tienen en su misma estructura algo de contingente, y los factores que han contribuido a su formación son, por lo menos en parte, de orden simplemente humano. «Ellas gozan — si llega el caso — de sus propias costumbres litúrgicas, de su propio patrimonio teológico y espiritual» y ello de modo absolutamente legítimo; porque (es decir, en la medida en que) todo esto existe, se organiza y se desarrolla «sin perjuicio de la unidad de la fe y de la única constitución de la Iglesia universal» [6]. Por más de una razón, algunas de estas agrupaciones se consideran particularmente venerables: estas son «las antiguas iglesias patriarcales»; pero se pueden establecer otras y siempre se han establecido otras, de tipo diverso a lo largo de los siglos, siguiendo las vicisitudes de la historia. Diremos, siguiendo el decreto conciliar *Ad gentes,* que en gran parte sus criterios son de orden socio-cultural [7].

No perdemos, sin embargo, de vista el hecho de que una distinción tan estricta es inevitablemente esquemática. Y lo es aun por partida doble. Por una parte, en efec-

---

5 Ver por ejemplo H. M. Legrand, en *La charge pastorale des éveques,* Paris 1969, 104-113.

6 «... Salva fidei unitate et unica divina constitutione universalis Ecclesiae, gaudent propria disciplina, proprio liturgico, usu, theologico spiritualique patrimonio».

7 *Ad gentes,* 22, 2: «Necesse est, ut in unoquoque magno territorio socioculturali, etc.»; «... intra limites uniuscujusque magni teritorii socioculturalis...».

to, todo lo que se dice aquí o se dirá más adelante de la iglesia local en cuanto que agrupa iglesias particulares puede también aplicarse perfectamente a cada iglesia particular, si se la considera no ya como tal (en cuanto «unida por su pastor en el Espíritu santo gracias al evangelio y a la eucaristía»), sino en cuanto que ella tiene también, agrupada o no con las otras, sus particularidades locales. Pero más todavía, por otra parte se debe comprobar la existencia en la historia de muchas clases de agrupaciones de iglesias, cuyo origen y naturaleza son diversos. Ya desde la era apostólica, un cierto número de iglesias de Asia formaban un todo, dependiente, según parece, de Efeso, donde residía san Juan su fundador. Sucedía lo mismo con las iglesias de Creta, de las que era Tito enviado por san Pedro quien tenía la encomienda, un poco, dice H. Schlier, a la manera de un delegado apostólico o de un obispo metropolitano [8]. Después de la muerte del fundador, o después de su partida, una vez que él había «sentado los fundamentos de la fe y establecido los pastores» [9], esta situación podía estabilizarse. Se conoce un ejemplo análogo en el siglo IV: la joven iglesia de Armenia dependía de Cesarea de Capadocia, porque era en Cesarea donde su fundador había recibido el bautismo [10]. O bien la fuerte personalidad de un jefe de una iglesia particular puede crear una especie de lazo de unión con las iglesias vecinas adonde se extiende su influencia. Así sucedía con Ignacio de Antioquía, que puede presentarse a los romanos como «obispo de Siria»,

---

[8] Ap 1, 2; Tit 1, 5, etc. Cf. P. Benoit, *Les origines de l'épiscopat,* en *Exégèse et théologie* II, Paris 1961, 243-244; J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles,* 199-200; A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église,* Paris 1971, 118 y 138; H. Schlier, *Problemas exegéticos fundamentales en el nuevo testamento,* Madrid 1971, 234; analogías evidentemente aproximativas.

[9] Eusebio, *Hist. eccl.* l. 3, c. 31, n. 3 (SC, Bardy, 31, 151).

[10] J. R. Palanque, en Fliche-Martin, *Histoire de l'Église* III, Paris 1936, 490-492; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* [3]1903, 28-29.

con Policarpo de Esmirna, «doctor de Asia» [11]; con Dionisio de Corinto cuyas «cartas católicas» eran recibidas en un vasto territorio; con Cipriano de Cartago; con Dionisio de Alejandría [12]. O también cuando una iglesia ha crecido y llega el momento de fraccionarse, el nuevo grupo así formado permanece muy naturalmente bajo la autoridad de la iglesia madre.

En ninguno de estos casos influye, al menos en el primer plano, el factor socio-cultural [13]. El caso de la iglesia de Armenia es típico; es un factor totalmente religioso el que la mantiene al principio paradójicamente ligada a una sede episcopal de Capadocia, y, por el contrario, será la acción determinante de la geografía y de la política la que acabará por desgajarla, después de siglo y medio. Pero son mucho más numerosos los casos opuestos, en los que se establecen agrupaciones, ya sea bajo la atracción de algunas grandes ciudades, ya sea siguiendo a las circunscripciones o las regiones naturales [14], ya sea, como sucede hoy casi en todas partes, conforme a la imagen o la escala nacional. Resulta sin embargo, en conclusión, que local o particular, cada iglesia conserva más o menos siempre su fisonomía propia, compuesta de rasgos donde se mezclan lo profano y lo religioso, y la descripción que leemos de la pluma de J. J. von Allmen puede, según diferente graduación, aplicarse a todas:

> Las debidas e inevitables adaptaciones locales a determinada cultura, a tal medio; la historia vivida por la iglesia local;

---

[11] Ignacio, *Rom.* 2, 2; *Martyr. Polyc.* 12, 2 (SC, Camelot, 10, 128 y 258).

[12] J. Colson, *Les fonctions ecclésiales,* 243-248; P. Batiffol, *Cathedra Petri,* 12.

[13] El concilio habla en términos muy generales de los patriarcados. Según que puedan reivindicar un origen más o menos apostólico, o que deban su constitución al desarrollo político, se clasificarán en una u otra de las dos categorías que señalamos aquí. Del primer caso se trata en la *Lumen gentium,* 23, 4: «... Antiquae patriarchales ecclesiae, veluti matrices fidei, alias peperunt quasi filios, etc.»; cf. G. Philips, *o. c.* I, 313-315.

[14] Cf. E. Lanne, en Istina (1969) 177-178.

los combates que ha debido sostener para guardar pura su fe y su vida; las persecuciones que ha debido soportar; las reflexiones doctrinales que ha podido o debido impulsar en una dirección u otra; los esquemas de pensamiento de aquellos que la componen; los conflictos internos de personas que no ha podido evitar, etc., han moldeado su personalidad eclesial de tal manera, que la Iglesia de Dios, tal como aparece en Corinto, no es del todo coincidente o identificable con la iglesia de Tesalónica que vive en Dios Padre y en Jesucristo nuestro Señor [15].

La distinción que aquí proponemos no deja de mantener su utilidad, y a veces aun su necesidad. Si bien es esquemática, está suficientemente fundada en hechos y su nitidez ha aumentado en nuestros días. Aun suponiendo que se las puede oponer la una a la otra, consideradas *en abstracto,* teniendo presente solamente la diferencia de sus correlativos aspectos, la iglesia particular y la iglesia local, tal como las hemos definido respectivamente, cada una está animada por decirlo así por un movimiento inverso. Digamos en todo caso, más correctamente, puesto que la iglesia local está siempre formada de iglesias particulares (y aun a veces de una sola), que este doble movimiento, centrípeto y (más o menos) centrífugo, existe en toda iglesia.

Tomada como tal, la iglesia particular es siempre universalista y centrípeta. No hay necesidad tampoco de precisar a este respecto, como lo hace el texto conciliar en cuanto a las agrupaciones que reciben el nombre de iglesias locales, que existe «sin daño para la unidad, etc.». Semejante precisión sería absurda. La iglesia particular en efecto «no es solamente una circunscripción administrativa de la iglesia total»; no «resulta de una participación que atomizaría el espacio de la Iglesia universal, sino de una concentración de la Iglesia que ejerce su facultad propia de

[15] J.-J. von Allmen, *L'Église locale parmi les autres églises locales:* Irenikon (1970) 517.

realización» [16]. No es la sección de un cuerpo administrativo más vasto, en que una parte se ajusta a otras partes para formar un conjunto más amplio, mientras que cada una de estas partes permanece exterior a las otras, a la manera como, por ejemplo, los departamentos franceses se ajustan los unos a los otros para formar, agrupados o no en divisiones más importantes, el cuerpo administrativo del estado. Por esta razón es por la que algunos habrían deseado hasta proscribir del lenguaje eclesiástico la palabra *diócesis,* que puede evocar por su origen la idea de una circunscripción análoga a las antiguas diócesis del imperio romano. El escrúpulo era sin duda excesivo; se inspiraba además en visiones históricas poco exactas y desconocía un aspecto tan legítimo como necesario de la realidad. Ya desde los inicios era ciertamente necesario que el cristianismo forjara su propio lenguaje a partir de las palabras existentes, y frecuentemente había menos inconvenientes en transformar el sentido de las palabras tomadas del uso profano que en utilizar un vocabulario sagrado derivado del paganismo o aun de la religión de Israel. Además, las diócesis de la Iglesia católica no han cubierto jamás el mismo territorio de las diócesis imperiales, aunque los cuadros generales del cristianismo se hayan ido dibujando poco a poco, especialmente en oriente «bajo las mismas influencias geográficas e históricas que habían determinado los del imperio» [17]. Finalmente es necesario evidentemente admitir, puesto que la Iglesia está compuesta de hombres que viven sobre la tierra, que toda iglesia existe sobre un territorio que no es el de sus vecinos, que sus miembros no son los miembros de esas otras iglesias, que su pastor ejerce sobre ella una jurisdicción que no ejerce

---

[16] K. Rahner, *Quelques réflexions sur les principes constitutionnels de l'Église,* en *L'épiscopat et l'Église universelle,* 1962, 549 y 555.

[17] L. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 21-22, cf. 19: hasta el fin del siglo III no se ve «traza alguna de tendencia a modelar las provincias eclesiásticas según las provincias civiles».

sobre las otras: éste es el aspecto que se puede llamar canónico de la iglesia particular, y éste es el aspecto que responde sobre todo al nombre de *diócesis.* Sin embargo el escrúpulo que anotamos provenía de una idea justa, y se puede observar en efecto que el decreto *Christus Dominus* acerca del oficio pastoral de los obispos, sin proscribir la palabra, la deja en un segundo plano. El capítulo segundo, que trata no obstante de cuestiones canónicas, ha recibido por título: «De los obispos, en cuanto a las iglesias particulares o diócesis» [18].

Entre la iglesia particular y la universalidad de la Iglesia «hay como una mutua interioridad» [19]. En el corazón de cada iglesia (particular) toda la Iglesia (universal) está, pues, presente en principio. Cada una es, cualitativamente, la Iglesia. Cada una es una célula viva «en la cual se encuentra presente todo el misterio vital del cuerpo único de la Iglesia, cada una está abierta hacia todos los lados por los lazos de la comunión y no conserva su ser de Iglesia más que a través de esta apertura» [20]. Es lo que expresaba ya el lenguaje de san Pablo, cuando el apóstol se dirigía no precisamente a la iglesia de Corinto, sino «a la Iglesia de Dios establecida en Corinto», o cuando hablaba a los romanos de «la Iglesia de Cencreas» [21], esta misma Iglesia de Dios que está establecida en Corinto y en Cencreas como lo está en otras ciudades. Ignacio de Antioquía se dirige igualmente «a la Iglesia de Dios que está en Filadelfia de Asia» [22]; en Magnesia, en Tralles, en Esmirna, etc. Orígenes utilizará también es-

---

[18] «De episcopis quoad ecclesias particulares seu dioeceses.» Cf. las precisiones ofrecidas por E. Lanne: Istina (1969) 57.

[19] Y.-M. Congar, *La collégialité de l'épiscopat...* I, antes de la mitad del siglo IV.

[20] J. Ratzinger, en Concilium 1 (1965) 37-38.

[21] 1 Cor 1, 2; 2 Cor 1, 1; Rom 16, 1. Se sabe que Pablo designa frecuentemente como iglesia la comunidad particular; de aquí el empleo del plural; pero más de una vez la palabra designa la Iglesia universal.

[22] *Ad Philad.* (SC 10, 141) etc.

tas mismas fórmulas[23]. El *Martirio de Policarpo* ofrece una titulación semejante, aún más explícita:

> La Iglesia de Dios que reside en Esmirna, a la Iglesia de Dios que reside en Filomelion y a todas las residencias en todo lugar de la Iglesia santa y católica[24].

Puesto que hay interioridad o mutua inclusión, hay correlación radical, si bien no bastará con decir que las iglesias particulares han de estar insertas en la Iglesia universal: lo están por su misma existencia. Tampoco la Iglesia universal es en absoluto una con una unidad *federal,* como si las iglesias particulares pudieran constituirse desde el principio cada una en estado separado, a reserva de reunirse después: ella es la esposa de Cristo. Su unidad es «orgánica y mística»[25]. El pueblo de Dios es un solo pueblo, «no porque se componga de numerosas iglesias particulares, sino porque cada comunidad particular no es de suyo más que una forma bajo la cual se presenta el *único* pueblo de Dios»[26]. La antigua afirmación del símbolo romano, que pone el acento en la unidad de la Iglesia es significativa.

La debilidad de una eclesiología que fuera demasiado estrictamente (o más bien demasiado incompletamente, habría que decir) «eucarística», podría ser el conceder privilegio a este «momento» de la iglesia particular, pareciendo que olvidara esta correlación radical[27]. Una aten-

---

[23] *Contra Celso,* 1.3, c. 29-30, hablando de «la Iglesia de Dios que está en Atenas»; «que está en Alejandría» (Koetschau I, 227).

[24] SC 10, 242.

[25] Ch. Journet, *Primauté de Pierre,* Paris 1953, 76; cf. P. Evdokimov: Concilium 64 (19) 111: «Solamente de acuerdo o en comunión con las otras es como una iglesia se identifica con la Iglesia de Dios, porque la unidad es la de la Iglesia, no de las iglesias».

[26] H. Schlier, San Ireneo insiste en muchas ocasiones en este carácter único y universal de la Iglesia fundada por los apóstoles: *Adv. haereses,* 1. 1, c. 10, n. 1-2 (PG 7, 550 A; 1. 3, c. 12, n. 7; SC 34, Sagnard, 228).

[27] A. Schmemann ha tenido conciencia de esta parcialidad posible; es necesario «afirmar enérgicamente —ha escrito— que (la eclesiología eucarística)

ción más completa a la naturaleza del episcopado y al misterio de la eucaristía, evita esta parcialidad. El episcopado, en efecto, es uno: «no se posee sólo en parte». Cualquiera que sea el modo de designarlo, sea o no por elección y sean quienes fueren los electores, un cristiano no se convierte en obispo más que por su agregación al cuerpo indiviso del episcopado. Toda la Iglesia se encuentra interesada en ello. Es también toda la Iglesia en su episcopado indiviso la que hace de él un obispo. Es la razón por la cual se ha exigido siempre para su consagración (su *ordinatio)* la acción de varios obispos. La regla generalmente admitida desde hace mucho tiempo, sancionada por el concilio de Nicea, exige al menos tres [28]. En la antigua Iglesia africana, en tiempo de san Agustín, la legislación, confirmando una tradición ya prolongada atestiguada por san Cipriano [29], exigía el número simbólico de doce *ordinatores* [30]. Ahora bien, puesto que el episcopado está todo entero en cada uno, «la Iglesia universal está toda entera en cada una de las iglesias»; así «la unidad de la jerarquía hace de la iglesia particular una

---

no hace en manera alguna de la iglesia local una mónada cerrada sobre sí misma... La unidad orgánica de la Iglesia universal es no menos real y por decirlo así palpable que la unidad de la iglesia local». Dice también además, que «la *identidad de esta plenitud (de la iglesia local) con la de la única Iglesia* de Dios está atestiguada por la consagración del obispo elegido por los otros obispos»: *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe,* 131-132 y 135. Nosotros diríamos más exactamente: «... es realizada y atestiguada...». Sobre la eclesiología eucarística en su relación con el problema de la unión, ver N. Afanassieff, *Una sancta:* Irenikon 36 (1963) 436-475; G. Florovsky, en Y.-N. Lebouvier, *o. c.,* 36-37.

[28] En principio todos los obispos de la provincia debían acudir; los que estaban impedidos de hacerlo debían enviar su consentimiento por escrito.

[29] Cipriano, *Epist.* 67, c. 4 y 5, citando Hech 6, 2 (Hartel II, 738-739).

[30] Agustín, *Contra Cresconium,* 1. 3, c. 52-54 (PL 43, 527-530); 1. 4, c. 4-6, 549-552. Canon 39 del tercer concilio de Cartago, en 397. Cf. J. Pintard, *Essai sur le sacerdoce selon saint Augustin,* 21 (tesis policopiada, Facultad de teología, Paris) 21: «En los orígenes del cisma donatista el hecho de que Ceciliano no hubiese sido consagrado más que por tres obispos levantó tantas protestas casi como la presencia del «traditor» Félix de Aptonga entre estos tres». Ver también P. Zmire, en Recherches Augustiniennes 8 (1971) 18-20. Para la elección y sin duda para la ordenación de Cornelio en Roma, los obispos eran diez y seis.

misma cosa con la Iglesia universal»[31]. Igualmente, la eucaristía celebrada por el obispo no realiza solamente, como decíamos anteriormente, la unidad del pueblo reunido en torno a él: al mismo tiempo, indivisiblemente, realiza la unidad de este pueblo con todos los otros que, en otros lugares, alrededor de su obispo participan en el mismo misterio.

Esta comunión entre las iglesias ha recibido igualmente su expresión simbólica en un cierto número de ritos que nos permitimos lamentar hayan caído en desuso o se hayan atrofiado sin haberlos renovado. En la antigua liturgia romana, en la misa del papa, se separaba una partícula de la hostia consagrada, para conservarla hasta la misa siguiente; el subdiácono la llevaba entonces al altar y se ponía en el cáliz en la «fracción»; éste era el rito llamado de los *sancta*. Por un rito análogo, el *fermentum*, otras partículas eran enviadas a todos los sacerdotes que celebraban en los diversos distritos. Así, por medio de intercambios inevitablemente parciales, se significaba la verdad según la cual en todas partes y siempre, en todas las asambleas litúrgicas, se realiza «el mismo sacrificio, la misma eucaristía, la misma comunión»[32]. La carta que san Ireneo dirigió al papa Víctor sobre la Pascua da testimonio de la existencia, desde el siglo II, de una costumbre análoga y todavía más vasta[33].

> Uno en todo el universo, escribía en el siglo XII Pedro el Venerable, es el sacrificio cristiano: porque el pueblo cristiano que lo ofrece es uno, único es el Dios al que se ofrece,

---

[31] A. Gréa, *o. c.*, 68-70 y 289; B. Botte, *Études sur le sacrement de l'Ordre*, Paris 1957, 99 y 108-114. L. Bouyer, *o c.*, 488.

[32] L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, [5]1925, 196; P. Batiffol, *Leçons sur la messe*, 1919, 76-77, 90-92; *Liber pontificalis* I (ed. Duchesne) 1886, 168, 216.

[33] Eusebio, *Hist. eccl.* 1. 5, c. 24, n. 15 (Bardy, SC 41, 70-71). Sobre estas prácticas en la liturgia griega: E. Peterson, *Meris, Hostien-Partikel und Offer-Anteil:* Ephemerides liturgicae 61 (1947) 3-12.

una la fe por la cual se ofrece, uno también lo que es ofrecido [34].

No es que la Iglesia universal resulte, por otra parte, en un segundo «momento», de una adición de iglesias particulares, o de su federación; tampoco se podría considerar a estas iglesias como el resultado de una división de una Iglesia universal que se les supusiera anterior. Todas ellas provienen de una primera Iglesia particular, concreta, la de Jerusalén; de ella brotaron «como esquejes y por trasplante» [35]. Una Iglesia universal anterior o que se suponga existente en sí misma, fuera de todas ellas, no es más que un ente de razón. El obispo «no es primeramente el representante de toda la Iglesia o el representante de su iglesia: él es su lazo de unión y su mediación misma» [36]. Es el que vigila, por medio de toda su actividad, para que la realidad unificante del misterio eucarístico que él preside produzca en todas partes su fruto. Los dos principales documentos que se conservan como testigos de la vida de la Iglesia primitiva, la epístola de Clemente romano y las cartas de Ignacio de Antioquía, nos lo presentan igualmente en su función de creador de unanimidad, ὁμονοία [37].

En tanto en cuanto ella está compuesta de iglesias particulares, jerarquizadas o no, lo que acabamos de decir de estas iglesias se aplica también, es claro, a la iglesia que llamamos aquí «local». Pero en cuanto ella constituye tal agrupación caracterizada, esta iglesia local se distingue por una serie de rasgos originales, de comporta-

---

34 *Tractatus contra petrobusianos* (PL 189, 796).

35 L. Bouyer, *o. c.*, 337, cf. 174. Rom 15, 19-20. Sobre el «traslado» de Jerusalén a Roma, según las indicaciones de Pablo y de Lucas, ver J.-J. von Allmen, en Irenikon (1970) 528-529.

36 H. M. Legrand, en Spiritus 43 (1970) 336-338.

37 La palabra figura unas quince veces en Clemente, cf. A. Jaubert (SC 167, 34-35); Ignacio, *Eph.* 4, 1 (SC 10, 712).

mientos y de costumbres «propias»[38], que la individualizan, la diferencian de otras, le dan su relieve, que ella reivindica cuando es necesario contra las incomprensiones de otras agrupaciones, o contra las tentativas, indiscretas o que se juzgan tales, de unificación[39].

Digamos todavía una vez que nada hay, en principio, más legítimo. No se le debe atribuir ningún matiz peyorativo. Todo lo contrario. Firmiliano de Cesarea escribía ya entonces a Cipriano de Cartago: «En la mayor parte de los países hay diferencias (en el detalle de las santas ceremonias); sin embargo la paz y la unidad de la Iglesia católica jamás se ha visto por ello turbadas[40]. Si «todo aquello por medio de lo cual se expresa el genio de los pueblos es, en efecto, una aportación a la humanidad entera»[41], esto debe ser verdad igualmente en la Iglesia. Indudablemente sólo la iglesia que nosotros llamamos aquí particular pertenece a la estructura fundamental de la Iglesia universal (puesto que ésta no se realiza más que en aquélla); pero la iglesia local, con sus rasgos singulares, no deja de ser una cosa útil incluso indispensable *ad bonum Ecclesiae*. «Dios, ha escrito a este propósito, J.-J. von Allmen, no salva las abstracciones antropológicas», que serán las mismas en todo el mundo, «sino a los hombres y mujeres de carne y hueso»[42]. Cristo ha venido a salvarlo todo: su Iglesia debe asumirlo todo. Es la ley de la encarnación, preludio y sostén permanente de la ley de

---

38 Es la palabra que recurre constantemente a este propósito en los textos del Vaticano II.

39 Es muy normal, por ejemplo, que iglesias jóvenes que nacen «en territorios culturalmente diferentes de las iglesias antiguas» se muestren a veces un poco «celosas de su originalidad cultural»; cf. J. Vankrunkelsven, en Spiritus 43, 393.

40 En Cipriano, *Epist.* 75, c. 25 (Hartel II, 826). Principio incontestable, pese a la discutible aplicación que de él hacía Firmiliano. Se puede recordar aquí el célebre ejemplo de la pacífica discusión entre Policarpo y Aniceto en Eusebio, *Hist. eccl.* 1. 5, c. 24, n. 16-17 (Bardy, SC 41, 71).

41 J. Daniélou, *Reserrer l'unité:* France catholique (6 février 1970).

42 En Irenikon (1970) 516.

redención. Las grandes áreas culturales son también — en acto o en potencia, de hecho o en esperanza — las grandes áreas entre las que se distribuye lo que se podría llamar la geografía humana de la Iglesia. La expresión «se distribuye» es aquí menos inadecuada que en el caso de las iglesias particulares, pese a que la vitalidad de las diversas culturas suponga siempre más o menos su interpenetración. «En la creación de culturas diferenciadas es donde se manifiesta por excelencia la originalidad» de las personas y de los pueblos, pero «es también por una confrontación y un intercambio constante con las otras como cada cultura crece y se desarrolla, asimilando a su manera y según sus direcciones los elementos venidos del exterior, mientras que una cultura que se aisla está destinada a la decadencia y a la muerte» [43].

[43] Ch. Couturier, *Églises particulieres et originalité des cultures:* Mission de l'Église, 12.

3

¿PLURALISMO O ARMONÍA?

Lejos de desconocer o de querer desvalorizar las diversidades culturales en el interior de la Iglesia, el último concilio ha reafirmado vigorosamente el deber de respetarlas. Ha puesto de relieve su influencia necesaria y benéfica, muy especialmente en el capítulo segundo de la *Lumen gentium* y en el tercero de *Ad gentes*. «Cada una de las partes, dice la *Lumen gentium,* proporciona a las otras y a la Iglesia entera el beneficio de sus propios dones, de suerte que el todo y cada una de las partes crecen en virtud del mutuo y universal intercambio y del común esfuerzo en favor de una plenitud en la unidad». Por esto es bueno que existan «en el seno de la comunión de la Iglesia» agrupaciones diversas que «posean cada una sus propias tradiciones» [1]. A propósito de las «iglesias jóvenes», el decreto *Ad gentes* se hace más insistente preconizando la aplicación del principio expuesto por la *Lumen gentium:*

> A semejanza de la economía de la encarnación, las iglesias jóvenes radicadas en Cristo y edificadas sobre el fundamento de los apóstoles, toman en intercambio admirable todas las riquezas de las naciones que han sido dadas a Cristo en herencia. Ellas reciben de las costumbres y tradiciones, de la sabiduría y doctrina, de las artes y disciplinas de sus pueblos todo lo que puede servir para confesar la gloria del creador, para

---

[1] *Lumen gentium,* 13; cf. León XIII, Carta apostólica *Praeclara gratulationis,* 20 de junio 1894, etc.

> ilustrar la gracia del salvador y para ordenar debidamente la vida cristiana.
> Para conseguir este propósito es necesario que en cada territorio socio-cultural se estimule la reflexión teológica, etc. Con este modo de proceder se eliminará toda especie de sincretismo y de falso particularismo, se acomodará la vida cristiana al carácter y a la índole de cada cultura y se agregarán a la unidad católica las tradiciones particulares con las cualidades propias de cada familia de pueblos, ilustradas con la luz del evangelio [2].

Estas enseñanzas del concilio se han vuelto a recordar en el sínodo romano de 1969. Constituyen como la carta de la teología misional. Habían sido preparadas por las grandes encíclicas misioneras de Benedicto XV y de Pío XI, que no siempre habían sido recibidas sin alguna reticencia. Entre los documentos más antiguos conviene citar al menos las célebres instrucciones de «Propaganda fide» dirigidas en 1959 «a los vicarios apostólicos de los reinos de Tonkín y de la Cochinchina» [3], así como también las de san Gregorio a san Agustín de Cantorbery, en el momento en que le enviaba con un puñado de monjes romanos entre los anglos, y las instrucciones parecidas de su sucesor Vitaliano al monje griego Teodoro, que debía ser como el segundo fundador de la Iglesia en Inglaterra [4].

Sin embargo la puesta en práctica de estas enseñanzas no deja de plantear muchos problemas. Esto se ve en muchos ejemplos desde los primeros tiempos de la expansión cristiana. Lo que la historia parece demostrar desde el principio es que «las grandes iglesias misioneras han sido iglesias que han aportado, con el evangelio, su cultura cristiana de origen: así hizo Alejandría con Etiopía, Siria con China, Constantinopla con los eslavos, Ro-

---

[2] *Ad gentes,* 22; cf. 3.

[3] B. Jacqueline, en los documentos *Omnis terra,* Roma, mayo 1971, 330-344.

[4] Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*[3], 99.

ma con todo el occidente. Las iglesias de débil cultura cristiana autónoma han sido poco evangelizadoras» [5]. Para que la aportación cultural, que se mezcla inevitablemente (y por otra parte felizmente) con la tarea evangelizadora, no sofoque la cultura del pueblo al que se lleva el evangelio, sino que por el contrario contribuya a vitalizarla y hacerla más profunda al cristianizarla, es necesario un constante esfuerzo de modestia y de discernimiento espiritual, que proceda a la vez de la sabiduría humana y de una caridad desinteresada.

Por otra parte, «a partir del dinamismo de pentecostés el mismo tejido de numerosas culturas» se ha convertido en el de otras tantas agrupaciones de iglesias. En este sentido se puede hablar, de una manera amplia, de iglesia siríaca, griega, latina, copta, armenia, etíope, hindú (en el Malabar)... Ellas no constituyen la copia de un «modelo uniforme que habrían adaptado más o menos». Su originalidad es algo más radical. Cada una se ha apoyado, por decirlo así, sobre su terreno, dándose «una liturgia, una himnografía, una teología, un derecho, en profunda simbiosis» con el medio humano que cristianizaba [6]. Es imposible en realidad disociar a fondo los elementos litúrgicos y disciplinares, que parecen más exteriores y contingentes, de los elementos doctrinales, que uno esperaría encontrar en todas partes bajo una forma más o menos idéntica [7]. Y no es menos imposible disociar radicalmente en una misma conciencia individual o colectiva, fe cristiana y cultura humana, tal como lo enseñan algunos ideólogos a la búsqueda de una «secularización»,

---

[5] Esto hay que tomarlo, sin embargo, con algunas matizaciones. Así el examen de la célebre estela de Si-ngan-fou (781) demuestra un cuidado de chinización de parte de los misioneros sirios en la presentación de la fe cristiana; cf. E. Duperray, *Ambassadeurs de Dieu à la Chine*, Paris 1956, 23-25.

[6] H. M. Legrand, *Inverser Babel:* Spiritus 43, 331.

[7] Ésta fue la ilusión de algunas soluciones «uniatas»; cf. E. Lanne, en Istina (1969) 183-184.

de la que resultaría, según piensan, una perfecta pureza de la fe: esto nos llevaría muy pronto, por el contrario, a su extinción por asfixia. Estos adversarios de toda «cultura cristiana» no podrían atender ya ni al apostolado misionero ni al mantenimiento de una fe viva en ambiente cristiano; no saben lo que dicen.

Si la fe cristiana es única, la cultura humana varía según el tiempo y los lugares. De aquí esta originalidad sociocultural, a veces muy marcada, de cada iglesia local. Esto es un bien para la catolicidad entera. Al elemento de unidad divina, aportado por los primeros fundadores, impulsados todos por el único Espíritu, a predicar un mensaje a través del cual se refleja ya la personalidad de cada uno de ellos, se junta un rico elemento de variedad humana. Se realiza así esta unión de lo sobrenatural y de lo natural (es decir, en este caso, de lo humano de la cultura), en la que se manifiesta todo lo que es auténticamente católico. Yves de Montcheuil observaba en 1939 a continuación de Möhler y en reacción contra una tendencia que se acentuaba entonces a encerrar todo el pensamiento cristiano en los límites de un sistema único «que no hay nada más contrario a la verdadera unidad cristiana que pretender la unificación: esta consiste siempre en querer hacer universal una forma particular, clausurar la vida en una de sus expresiones» [8]. La unidad concreta y viviente de la Iglesia no es una uniformidad. Ella es, si se puede decir, una «pluriformidad» [9]. Es un concierto, una armonía [10]. Se puede aplicar a la Iglesia universal

---

[8] Y. de Montcheuil, *Verité et diversité dans l'Église,* en P. Chaillet, *L'Église est une, hommage à Möhler,* Paris 1939, 252.

[9] B. Neunheuser, en *Iglesia universal e iglesia local,* en G. Barauna, *La Iglesia del Vaticano II* I, Barcelona 1966, 655.

[10] H. de Lubac, *Catholicisme,* Paris 1938, c. 9; J. Monchanin, *Christianisation des cultures orientales,* en sus *Écrits spirituels,* presentado por E. Duperray, Paris 1965; J. A. Cuttat, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale,* Paris 1967; Wicquart, *La foi chrétienne dans la varieté et la variation des cultures,* documentos *Omnis terra,* février 1971.

la imagen que Ignacio de Antioquía aplicaba a cada iglesia particular: es como una gran lira, cuyos sonidos todos, permaneciendo diversos, deben acordarse para entonar un himno de alabanza al Padre [11].

Sólo que para que la armonía se realice, toda diversidad debe ser asumida en el movimiento esencial hacia la unidad. La difusión del Espíritu en pentecostés operaba este movimiento: entonces todos, dice san Ireneo, «en el acorde de todas las lenguas cantaban un himno a Dios, y el Espíritu guiaba hacia la unidad a las razas lejanas ofreciendo al Padre las primicias de todas las naciones» [12]. Y no es solamente una «aspiración a la unidad» lo que se comprueba en el siglo primero [13]; es principalmente una conciencia de la unidad dada por Dios; un empeño en mantenerla, una aspiración a serle fiel, pese a la tirantez, los conflictos, personales o colectivos, que no faltaban tampoco en los orígenes como en cualquier otro tiempo. La túnica de Cristo era «de una sola pieza, un tejido solo»: san Cipriano veía en ello un símbolo de la unidad de la Iglesia [14], y san Ignacio de Antioquía invitaba a todos los miembros de Cristo a «permanecer en esta unidad inmaculada, para participar del mismo Dios» [15].

---

[11] Ignacio de Antioquía, *Ad Eph.* c. 4 (SC 10, 72). Todo lo que concierne a la vida de las iglesias podría recibir una aplicación más general en relación con la situación actual de los espíritus. Así dice H. Urs von Balthasar: «Hay quizás hoy un sentido más agudo de la imposibilidad de una estricta unidad intelectual en la interpretación de las fórmulas de fe, siempre imperfectas. Esto no es grave, si se da progreso en el amor, hacia aquel amor siempre más excelso que es el de Dios, y no el amor que nosotros nos fabricamos en común». Una adhesión de corazón a la tradición viviente de la Iglesia superará siempre las diversidades conceptuales orientándolas todas al sentido de la unidad.

[12] Ireneo, *Adversus haereses,* l. 3, c. 17, n. 2 (Sagnard, SC 34, 305). Sobre la unidad de la Iglesia y de su fe, no obstante la diversidad de lenguajes, l. 1, c. 10, n. 1-2 (PG 7, 549-554).

[13] E. Trocmé, en Lumière et Vie 103 (1971) 10.

[14] San Cipriano, *De Ecclesiae catholicae unitate,* c. 7: *La unitas Ecclesiae* es una «concordia cohaerens» (Hartel I, 215-216).

[15] Ignacio de Antioquía, *Ad Eph.,* c. 4, n. 2: ἐν ἀμώμῳ ἑνότητι. Camelot traduce: «inseparable»; Bailly: «irreprochable». Nosotros tomamos de P. Batiffol, *L'Église naissante,* 159: «inmaculada», que concuerda bien con la idea de la «fe inmaculada», frecuente en los padres.

Ahora bien, es evidente que la iglesia local no desempeña su oficio y no merecería su nombre si fracasara en este aspecto de la unidad, que es el dinamismo propio de las iglesias particulares que ella agrupa. Pero sin embargo es esto lo que puede acontecer, y es lo que sucede fatalmente cuando este dinamismo, que es el de la fe, se encuentra en baja forma. Entonces hay tal preocupación por expresar la vida original del grupo al que se pertenece «en un momento de la historia y en un lugar determinado del espacio», que se desprecia o que se soporta con impaciencia y aun se intenta aflojar el doble lazo de la unidad, «esta unión ininterrumpida con la tradición apostólica de la única Iglesia a través del tiempo», que es a la vez, «lazo de comunión a través del espacio» [16]. Entonces uno se apasiona por la diversidad humana que representa, más que por la unidad sobrenatural en la que participa. Hay aquí una fuente de toda clase de divisiones, choques, incomprensiones, desprecios y hostilidades. Y también el riesgo de múltiples deformaciones, de pérdidas en la herencia católica: el que se singulariza se empobrece. Se cede a un movimiento centrífugo en lugar de dominarlo. Lo que debiera ser convergencia y armonía se transforma en disonancia y divergencia. El sentido eclesial se relaja [17].

Se llega hasta hacer teoría de tal estado de cosas. Entonces el hecho legítimo de una cierta diversidad, es decir, de una pluralidad variada que imponen siempre con más o menos vigor las realidades de la geografía, del suelo, el clima, el temperamento, el trabajo, la historia, la evolución social, etc., este hecho bueno y providencial en sí mismo cede el paso a una cosa totalmente distinta, la exaltación unilateral e inmoderada de un pluralismo doctrinario.

---

16 E. Lanne, *o. c.,* 287.

17 Cf. la homilía de Pablo VI en el jueves santo del 3 de abril de 1969: Doc. Cath. (1969) 356-357.

En el mismo momento en que el concilio elogiaba la originalidad de las iglesias locales, no dejó de ponerlas en guardia contra este peligro. Continuamente había recordado la necesidad fundamental del movimiento hacia la plenitud y la unidad. Se ha podido observar de paso, en el texto del decreto *Ad gentes* citado anteriormente, la recomendación de una «reflexión teológica» muy rigurosa para poder evitar hasta la apariencia de un «sincretismo» o de un «falso pluralismo». El sínodo romano de 1969 se preocupó de lo mismo por su parte. Se pueden resumir las intervenciones que han tratado de este tema por la oposición entre dos palabras que nosotros hemos tomado de la discusión: oposición entre una pluralidad que es necesario reconocer y aun promover, y el pluralismo doctrinario que hay que rechazar[18].

De la legítima pluralidad el cardenal Meuchi, patriarca de los maronitas, decía refiriéndose a los textos del Vaticano II: «Esta pluralidad, en el interior de una muy fuerte unidad de comunión, ha sido siempre la tradición de las iglesias apostólicas»[19]. Por lo demás el mismo término de comunión lo implica. Es lo que observaba en el mismo sínodo el cardenal Wijtyla, arzobispo de Cracovia:

---

[18] Tomamos aquí la palabra en cuanto expresa una ideología, un sistema o al menos una inclinación hacia una mentalidad que nos invade. La distinción propuesta es análoga a la que se puede establecer, por ejemplo, entre dogmática y dogmatismo, o entre secularidad y secularismo. Nada impide el emplear la palabra en un sentido menos peyorativo; convendría entonces encontrar otra para la realidad aquí descrita. Siendo las terminologías frecuentemente diversas según los autores, y también menos rigurosas en uno u otro, podríamos aparecer por ello en desacuerdo con alguno, mientras que solamente se trata de una cuestión de nombres. Así E. Lanne toma algunas veces *pluralismo* como sinónimo de *diversidad;* pero él mismo demuestra con no menor fuerza que «el acento se pone en el nuevo testamento sobre la unidad en Cristo y no sobre la diversidad, aunque esta última se encuentra también subyacente. El milagro de las lenguas en pentecostés significa la unión de todos en un mismo evangelio a causa de un único Espíritu que nos ha sido dado... El acento no se carga en primer lugar sobre la diversidad de las culturas a las que es anunciado el mensaje, sino sobre la unicidad de este mensaje...»: Istina (1969) 175.

[19] «Illa pluralitas (secundum Vaticanum II) in unitate arctissima communionis semper fuit traditio ecclesiarum apostolicarum».

> La comunión en efecto designa la unidad bajo su aspecto dinámico. Es esta especie de unidad que se obtiene entre miembros diversos por la vía de una comunicación que tiende a ser constantemente más profunda y más rica. En consecuencia, la pluralidad y, más aún, la misma diversidad respecto a la comunión, hay que recibirla, pero siempre tendiendo a la unidad [20].

Esta tendencia a la unidad, fundada sobre la fe en la unidad de Cristo, era tan fuerte al principio, que produjo la eclosión de diversidades a veces profundas que se convertían en nueva riqueza. ¿La compilación de los escritos del nuevo testamento no es un signo manifiesto de ello? La pretensión que se difunde actualmente de no ver en ellos más que apenas una colección de «escritos diversos de cristología», que vienen como consecuencia de descubrimientos frecuentemente preciosos en detalles de exégesis, pero todavía más como consecuencia, de un oscurecimiento espiritual, no le hace en modo alguno justicia. Esto finalmente le vuelve a uno ciego para ver su verdadero carácter y sordo «a su voz única» [21]. A través de una serie de perspectivas y de concepciones diversas, que es imposible organizar en sistema, pero que todas convergen hacia el mismo misterio, es siempre la misma fe en el mismo Cristo la que se expresa en dichos escritos. Así, por lo menos en una cierta medida, se puede entender que sucede lo mismo en la actualidad [22]. Es necesario tener un gran respeto por tales diversidades, que

---

[20] «Communio etenim unitatem designat sub aspectu dynamico, quae inter plures et diversos obtineri valet per viam communicationis semper profundius et abundantius. Pluralitas ergo, immo et diversitas per respectum ad communionem semper cum tendentia ad unitatem est recipienda».

[21] Cf. las reflexiones de Visser't Hooft, informe al Comité central del Consejo ecuménico de las iglesias, febrero 1966, en Ginebra: Istina 11 (1966) 149-180.

[22] Y.-M. Congar recuerda a este propósito la doctrina de santo Tomás sobre la «intentio mentis» y su definición del artículo de fe: «perceptio divinae veritatis tendens in ipsan»: *In 3 Sent.* dist. 25 A 1, a. 1, q. 1, object. 4, *Ministères,* 243.

concurren a la verdadera unidad católica. Pero, inversamente, esta unidad se vería comprometida por la aparición de un pluralismo doctrinario. En lugar de una Iglesia universal que aparecería tanto más una cuanto que su unidad es de plenitud —*circundata varietate*— se vería entonces una Iglesia orientada en sentidos diversos entre sí y amenazada de desgarramientos recíprocos. La historia ofrece más de un ejemplo de esto. Se ha podido observar que «el mapa de los sucesivos cismas que han desgarrado la Iglesia cristiana ha coincidido constantemente y casi perfectamente con el de las grandes áreas culturales». Y es que «los dinamismos sociológicos constitutivos de toda cultura la arrastran normalmente hacia el exclusivismo» [23], al que puede suceder que sucumba al fin. En las épocas de decadencia se dan siempre algunas personalidades que erigen el hecho en ideal. Sucede también a veces, más simplemente, que algunos espíritus generosos, sobre todo cuando ven las cosas desde fuera, tienden a encerrar una iglesia local en su propia cultura, creyendo que así favorecen su vida propia, como otros propendían a encerrar el mundo obrero en una «cultura obrera». Esto es olvidar que toda verdadera cultura, a despecho de los «dinamismos sociológicos» que era necesario recordar, tiene un carácter abierto y universalizante. Estático y aislacionista, el pluralismo así promovido y practicado no sería más favorable al desarrollo humano que a la unidad católica.

Se puede pensar sin duda que la época de los grandes cismas, tal como acabamos de evocarlos, ha pasado. Sería preciso estar ciego, sin embargo, para convencerse de que todo peligro análogo se ha hecho puramente quimérico. Precisamente el representante autorizado de una «iglesia local» muy numerosa, el presidente del CELAM

---

[23] H. M. Legrand, *o. c.*, 336. De donde, comprueba el autor, «la tentación inversa, la de considerar la catolicidad como uniformidad».

(agrupación de todas las iglesias de la América latina) es quien en el sínodo de octubre de 1969 señaló con mayor energía este peligro como algo actual bajo nuevas formas.

> A lo largo de toda la historia, dijo Brandao, arzobispo de Bahía y primado del Brasil, ha existido siempre un cierto pluralismo [24] teológico y pastoral. Pero desgraciadamente, semejante pluralismo es exaltado hoy demasiado frecuentemente delante del pueblo de Dios como creador de un abismo irreductible entre lo que se llama izquierda y derecha, o progresistas y conservadores [25].

De la misma manera que las antiguas guerras entre naciones se han convertido hoy en guerras a la vez civiles e internacionales, igualmente el particularismo religioso de otro tiempo tiende a revivir convirtiéndose en algo más ideológico que local. Su forma nacionalista no ha muerto sin embargo, y otros obispos lo han denunciado en el mismo sínodo como todavía demasiado actual. Entre las reclamaciones sobre las que dialogaban la mayor parte de ellos, Angel Antón, secretario, señaló la necesidad de estudiar más de cerca la realidad sociocultural de las iglesias y sus implicaciones pastorales, precisamente para descartar mejor el peligro de excesos «nacionalistas» [26]. Y el cardenal Zoungrana, arzobispo de Ouagadougou (Alto Volta) expresó esta lamentación:

> Se encuentra a veces un cierto nacionalismo, que es en verdad anticatólico. Mientras que el apóstol Pablo habla más bien de la Iglesia que está en Corinto o en Roma, etc., siempre y en todas partes la misma, hay hombres en nuestros días que,

---

[24] Ver anteriormente, p. 65, nota 18.

[25] «In decursu historiae Ecclesiae, quasi fructus legis vitae, semper exstitit, quidam pluralismus theologicus et pastoralis. Talis pluralismus hodie, proh dolor, saepe saepius falso extollitur coram populo Dei tamquam irreductibilis abyssus inter sic dictam alam dexteram et sinistram, vel inter progressistas et conservatores».

[26] «... ut notio Ecclesiae particularis tam in ordine theologico quam in ordine iuridico necnon in sociologico-culturali, cum omnibus suis postulatis exhauriatur, neque tamen in nimios «nationalismos» incidat, longa restat via»: *Responsiones P. Angeli Antón* I, 5, p. 7.

por el contrario, oponen la iglesia de una nación a la iglesia de otra región [27].

Semejante nacionalismo eclesial se defendería en sus reivindicaciones de autonomía con lo que nos enseña el Vaticano II, ya sea sobre la iglesia particular ya sea sobre la iglesia local. Las consideraciones sociológicas desde las que arguye con frecuencia le hacen olvidar que «la sociología natural no puede ser determinante en teología» [28]. Sin embargo sus pretensiones son a veces mayores. Paradójicamente, pero de acuerdo con las leyes de una lógica pasional, su reivindicación de autonomía local se puede disfrazar con una propaganda tendente a alinear a la Iglesia universal en sus propios particularismos. La persuasión un poco altanera de haber alcanzado un grado superior de cultura respecto a los otros grupos humanos, más especialmente al que predomina en el centro de la Iglesia, provoca, pues, una especie de fiebre de imperialismo religioso. En tal caso no es ya solamente una iglesia local la que corre el riesgo de decadencia, de debilitarse cristianamente cayendo en alguna especie de sincretismo — desde el culto bandú, por ejemplo, hasta la profesión de un cristianismo ario o alguno otro de invención más reciente — sería la Iglesia entera la que correría el riesgo de verse contaminado, si pastores y fieles, en un impulso de fe venido del Espíritu santo, no resistieran a semejante asalto psicológico.

Se trata aquí, evidentemente, de casos extremos, aunque los hechos estén ahí para disuadirnos de pensar que se trate solamente de molinos de viento. La historia nos presenta otros que no estuvieron exentos de gravedad

[27] «Quidam aliquoties invenitur «nationalismus» revera anticatholicus. Dum potius Paulus apostolus loquitur de Ecclesia Dei quae est Corinthis, Romae, etc., semper et ubique eadem, isti homines e contra Ecclesiam unius nationis opponunt Ecclesiae aliae regionis»: cf. G. Philips, *L'Église et son mystère* I, 1967, 301.

[28] A. Charue, prefacio a *L'épiscopat et l'Église universelle,* Paris 1962, 14.

y que pesan todavía sobre nuestra época. Es cierto que el avance de los nacionalismos hacia el fin de la edad media occidental había creado una situación favorable a la constitución, en el siglo XVI, de iglesias territoriales desgajadas de la catolicidad. Y si, por otra parte, en la iglesia latina, la importancia de las comunidades locales no ha sido nunca suficientemente reconocida, en las iglesias de oriente, en cambio, cuando ha prevalecido la idea de «autocefalia», ello no fue sin riesgo frecuentemente próximo de «destruir el sentimiento de pertenencia a la Iglesia universal» [29].

Los teólogos ortodoxos no son siempre los últimos en denunciar este mal; así Alexander Schmemann, que lo pone en contraste con la situación de la Iglesia primitiva. Ésta tenía, dice él, «la impresión de ser la tercera raza, aquélla en que no había ni judío ni griego; ella tenía conciencia de llevar en sí la vida verdadera; sin negar las naturales particularidades de cada pueblo, ella las trascendía y las transfiguraba, dándoles así plenitud y catolicidad» [30]. ¿No sería peligroso permitir hoy que se introdujeran «las costumbres de iglesias autocéfalas» [31], lo que, en la misma ortodoxia se intenta remediar? [32]

El nacionalismo eclesiástico presenta también formas más benignas en las que se disminuye al menos el sentido de la catolicidad de que la tradición cristiana nos ofrece tantos vivos testimonios [33]. De estas formas son quizá de las que hoy tenemos más necesidad de guardarnos. Es

---

[29] J. Ratzinger, *La colegialidad episcopal*, en G. Barauna, *La Iglesia del Vaticano II* II, Barcelona 1966, 763. Ver algunas observaciones sobre el modelo oriental de colegialidad, A. Halleux: Revue théologique de Louvain 2 (1971) 76-87.

[30] A. Schmemann, *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel 1960, 146.

[31] H. M. Legrand, en Spiritus 43 (19) 342.

[32] Cf. P. Evdokimov - O. Clement, *Vers le concile, appel à l'Église:* Contacts 23 (1971) 191-210.

[33] Hemos citado algunos de ellos en *Catholicisme*.

ciertamente legítimo, y por más de un título, hablar de una «Iglesia de Inglaterra», una «Iglesia de Francia» y una «Iglesia de España», etc., como se habla también de «la Iglesia de América latina» y ya algunas veces de «la Iglesia de África». Estas expresiones no tienen más que un valor de designación práctica; son justificables doctrinalmente, aunque es necesario no hacer mucho hincapié en ellas, como el lenguaje de san Pablo nos advierte. Efectivamente, cuando él tiene que nombrar los grupos de iglesias que le deben su existencia, no dice: la Iglesia de Galacia o la Iglesia de Asia, sino, «las iglesias de Galacia», «las iglesias de Asia» [34].

Sin embargo si se extendiera de una manera insistente o un tanto sistemática, otra expresión muy parecida, si nos pusiéramos a hablar de una «Iglesia francesa», etc., nos resultaría difícil admitir en tal modo de hablar un signo feliz. Sin que haya que imaginar en seguida que esta Iglesia se encontrase ya en la pendiente del cisma, no sería equivocado descubrir en semejante lenguaje una menor inteligencia de la realidad mística de la Iglesia, lo mismo particular que universal. Pero suponiendo que se esté sobre aviso, toda organización y toda iniciativa tendente a suscitar y a desarrollar la vitalidad interna de cada iglesia local hay que favorecerla siempre. El doctor A. M. Ramsey, arzobispo de Cantorbery, ha advertido la importancia de la iglesia local y las condiciones a que debe sujetarse al escribir:

> Ninguna iglesia local puede reivindicar para sí la lealtad del cristiano más que si le conduce más allá de sí misma, a la familia universal que ella representa. La constitución católica no es, pues, una tiranía jerárquica, sino un medio de liberación por la incorporación al evangelio de Dios de la Iglesia de todos los tiempos [35].

---

[34] 1 Cor 16, 1 y 19.

[35] A. M. Ramsey, *The Gospel and the catholic Church,* 135, citado por D. W. Allen - A. M. Allchin, en Irenikon (1964) 186.

4

EL COLEGIO EPISCOPAL

Para el peligro de repliegue que, bajo formas diversas y más o menos renovadoras existe siempre, la unión colegial de los obispos, que es una unión universal, constituye el remedio permanente. «El episcopado es uno e indivisible» [1]. La Iglesia es una en la unidad de su episcopado.

«La idea de colegialidad episcopal, constataba el padre Congar en 1963, ha conquistado en pocos meses la opinión teológica» [2]. Desde el anuncio del concilio por Juan XXIII, en efecto, las previsiones y los votos habían cristalizado de alguna forma en torno a la cuestión del episcopado. Era a la vez reacción espontánea contra una centralización cuyos excesos dañaban la vida de las iglesias y fruto de un gran esfuerzo histórico y teológico continuado durante un siglo. De ningún modo se trataba de una novedad. «Es obvio que el Vaticano II no ha creado la colegialidad como el Vaticano I no creó el primado» [3]. Los teólogos romanos de los últimos siglos eran ciertamente los principales entre aquellos que habían sis-

---

[1] San Cipriano, *De Ecclesiae unitate*, c. 5: «... quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus, maxime episcopi qui in Ecclesia praesidemus ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus» (Hartel, Wien 1868, 213, CSEL 3, 1); *Epist.* 66, c. 8: «... quando Ecclesia... sit utique conexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata» (Hartel, 1871, 733, CSEL 3, 2).

[2] Prefacio a J. Colson, *L'épiscopat catholique*, Paris 1963.

[3] H. Coathalem, *Un horizon de Vatican II:* NRT 92 (1970) 1.014.

tematizado esta doctrina, tal como Giuseppe Alberigo tuvo el acierto de recordar en 1964 [4]. Al inscribirlo en el programa del concilio ¿no se reasumía en condiciones mejores el proyecto del Vaticano I, que las circunstancias externas habían impedido realizar?

Se sabe en efecto que la constitución *Pastor aeternus*, dedicada al romano pontífice, se titulaba «Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi» y que el proyecto del esquema preparado por Kleutgen para la «Constitutio secunda», de acuerdo con las sugerencias de los padres del concilio, esbozaba exactamente lo que hoy se designa como «colegialidad episcopal» [5]. A partir de entonces la idea había ido madurando. No obstante, hay que confesar que, si ella se impuso, si la mayor parte de los interesados acogieron bien la idea, para muchos sus contornos seguían siendo aún vagos. El concilio, como era obligado, le concedió un lugar destacado. Se le reconocía su carácter esencial. Para descartar los malentendidos, que no dejaron de embrollar los debates, se llegó a descender a este respecto a algunas explicaciones minuciosas, que algunos encontraban excesivas por su insistencia. Hoy no se deja de recordar todo esto, no solamente en los medios teológicos, sino aun en frecuentes manifestaciones de la opinión pública. ¿Podemos estar seguros sin embargo de que la colegialidad es siempre bien entendida? Ni mucho menos.

Sería ingenuidad admirarse por ello demasiado. En la brusca vivacidad de su reviviscencia la doctrina de la colegialidad episcopal corría el riesgo de ser deformada, al

---

[4] G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale.* Momenti essenziali tra il 16 e il 19 secolo, Roma 1964.

[5] J. P. Torrell, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican*, Paris 1961, 87 y 276; cf. H. Rondet, *Vatican I*, Paris 1962, 161-162 y 191-207. ¿Qué habría sido de este proyecto? El Vaticano I «no es más que una catedral inacabada y a partir de esto no conviene extrapolar»: F. Roulier, *Dossier*, Lyon 1970, 212.

verse identificada en muchos espíritus con determinados modelos conocidos, tomados de la historia de sociedades humanas o de situaciones e ideales de nuestro tiempo. Es la aventura que, desde hace diecinueve siglos, amenaza a todo lo que es doctrina eclesiológica. Es el escollo con que se tropieza cuando, olvidando el carácter único y misterioso de la Iglesia de Cristo, se cede a la tentación de las fáciles analogías. Los resultados son entonces siempre decepcionantes: así sucedió en la antigüedad con la teoría de Eusebio de Cesarea acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Imperio; así, hacia el final de nuestra edad media, con las teorías conciliaristas; así, más cerca de nuestro tiempo, con la teoría de José de Maistre sobre el papado... [6]

Se dan ciertamente, en el interior de la Iglesia, aplicaciones o extensiones analógicas del concepto de colegialidad, y podríamos explicarlas si hubiera lugar, siendo la principal la que atañe a las relaciones entre el obispo y su presbiterio [7]; pero ellas suponen precisamente este concepto en su singularidad como definitivamente adquirido. Existen también lo que podríamos llamar con el padre Congar los fundamentos de la colegialidad episcopal [8], que hay que buscar en la naturaleza fundamentalmente

[6] Cf. H. Coathalem, *o. c.*, 1.017-1.018; H. de Lubac, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca 1967, 39-43; J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972, 188, a propósito del concilio: «Todos los errores proceden en fin de cuentas de haber aplicado a la Iglesia un modelo de constitución profana y así haber dejado evaporar el carácter único en su género que lleva en sí misma a causa de su origen divino»; J.-J. von Allmen, *Prophétisme sacramental*, 1964, 40-41.

[7] Cf. La sexta proposición emitida por la Comisión teológica internacional en octubre de 1970: «El ministerio de la nueva alianza tiene una dimensión colegial con modalidades analógicas, ya se trate de los obispos respecto al papa en la Iglesia universal, ya de los sacerdotes respecto a su obispo en la iglesia local»: *Lumen gentium*, 28; *Presbyterorum ordinis*, 8; A. Vilela, *La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle*, Paris 1971.

[8] Introducción a *La collegialité épiscopale*, Paris 1965, 8; cf. *Lumen gentium*, 12; E. L. Mascall, *Théologie de l'avenir*, 1970, 133; G. Thils, *L'infaillibilité du peuple chrétien in credendo*, Paris-Louvain 1964; J. Ratzinger, *La colegialidad episcopal*, en G. Barauna, *La Iglesia del Vaticano II* II, Barcelona 1966, 751-777.

orgánica e indivisible del pueblo de Dios, o en «la comunión de los fieles de Cristo tomados en su totalidad», tal como afirma la relación sobre la parte doctrinal del sínodo romano de 1969, es decir una vez más en la unidad original de la Iglesia, tal como hemos intentado esbozarla. Éste es un punto fundamental. La colegialidad de los obispos «no puede desarrollarse en toda su fecundidad pastoral más que cuando aparece unida al hecho fundamental de los que, a imitación del unigénito del Padre han sido hechos hermanos entre sí... Ella no realiza plenamente su sentido más que si el obispo particular representa verdaderamente a su Iglesia y, gracias a él, una porción de la plenitud eclesial está verdaderamente incluida en el todo de la unidad» [9].

Hay que añadir que esta doctrina de la colegialidad episcopal, entendida en su sentido literal y preciso, comporta rasgos que no son susceptibles de ser trasladados tal como son a otro orden de conceptos. Ahora bien, pese al cuidado que desplegó el concilio para prevenir confusiones, la doctrina ha dado ocasión no solamente a extrapolaciones indebidas, sino que igual que la doctrina sobre la libertad religiosa o sobre la Escritura y la tradición, o la del sacerdocio universal y la del pueblo de Dios [10], ha provocado interpretaciones aberrantes. Que estas interpretaciones se presentan a veces como ampliando el espíritu del concilio más allá de una letra que debe ser «superada», esto no cambia nada de los hechos, y ellos no dicen que son contrasentidos [11]. Antes de querer «superar», es necesario intentar comprender.

---

9 J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, 235 y 240.

10 *Ibid.* 97, protesta «contra el mal uso (que desde el fin del concilio no hace más que aumentar) de un concepto de pueblo de Dios, totalmente desligado de sus orígenes».

11 De aquí, por efecto de rechazo, las hostilidades que no cesan. Cf. A. Ourvers, en Itinéraires (janvier 1970) 156: «La colegialidad es una invención moderna, una pura leyenda, un contrasentido, una novatada teológica. Ni la cosa, ni la palabra ha existido jamás».

El sustantivo abstracto *collegialitas* es moderno (no figura siquiera en los textos del Vaticano II), como también lo es *papatus* [12]. La idea de una colegialidad episcopal no deja de expresarse, por ello, menos desde la antigüedad, sin duda no en el marco de una teoría sistematizada, sino a través de los hechos y con «fórmulas de una perfecta claridad» [13], particularmente por un cierto número de papas, cuyo jefe de fila es Celestino I. «Tú te has separado de nuestro colegio» o «de la universalidad de nuestro colegio», escribe por ejemplo Celestino a Nestorio [14]. La palabra «colegio» la usaba ya san Cipriano. La liturgia latina la emplea para los apóstoles, por ejemplo, celebrando a san Andrés, unido a su hermano Pedro, entre otras cosas, «apostolicae collegio dignitatis» [15]. Pero, observémoslo, como se recordó muchas veces en el mismo concilio, la palabra hay que tomarla en el sentido que le atribuye la tradición eclesiástica, fundada sobre las relaciones del cristianismo primitivo [16]. Las objeciones más insistentes venían de este desconocimiento y era cosa de poner coto a las mismas.

No entraremos aquí en un largo análisis de vocabulario, al cual las catorce columnas del *Thesaurus linguae latinae* proporcionarían muchos elementos. Digamos solamente que *collegium,* en la lengua de la Iglesia, no tiene el mismo significado que le daba el derecho romano codificado por Ulpiano y que conservan todavía, según

---

12 Ducange da como primer testimonio el de León de Ostia a principios del siglo XII: P. Batiffol, *Cathedra Petri,* Paris 1939, 96.

13 J. Lécuyer, *Études sur la collégialité épiscopale,* Le Puy 1964, 56.

14 PL 50, 447 A y 483 B. O también a los obispos de las Galias, sobre algunos que fueron «de laicorum, consortio in collegium nostrum admissi», 529 B. Lo mismo Nicolás I, Juan IX, Benedicto IV, Juan XV: J. Lécuyer, *o. c.,* 56-59.

15 *Sacramentaire léonien,* L. C. Mohlberg, 156. La palabra tiene frecuentemente también un sentido más restringido, que puede aplicarse a todo grupo o reunión de obispos.

16 G. Philips, *L'Église et son mystère au second concile du Vatican* I, Paris 1967, 231-233. Es una obra fundamental a la cual es necesario recurrir constantemente para la explicación de la *Lumen gentium.*

un uso vulgar y corriente, la mayor parte de nuestras enciclopedias [17]. Tampoco hay que entenderlo según las ideas de corporativismo medieval, legalista y canonista, ni según las de un cierto número de juristas protestantes, que especulan sobre la igualdad de todos los miembros de la Iglesia o intentan fundar un nuevo derecho eclesiástico de estado [18]. El colegio episcopal no está constituido por la reunión efectiva y habitual de todos sus miembros, que llevan una vida común en un mismo lugar, a la manera de las comunidades monásticas o canonicales o de ciertos cuerpos universitarios [19]. No es tampoco una agrupación de asociados que fueran todos iguales, «con los mismos poderes» y no pudieran nunca actuar más que todos juntos, igual que algunos grupos de comerciantes o de ciertos colegios sacerdotales en la Roma pagana [20]. La estructura y la autoridad de este colegio *(collegium;* en griego, *synedrion)* nombrado frecuentemente también en las fuentes latinas con otros dos términos, *corpus* y *ordo* (en griego: τάξις, τάγμα) [21], hay que determinarlas, como

---

17 Así *Digesto,* 50, 6, 173: «Collegarum appellatione hi continentur qui sunt eiusdem potestatis».

18 Cf. J. Ratzinger, *La colegialidad episcopal,* en G. Barauna, *o. c.,* 11, 752-754; Y.-M. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne,* Paris 1970, 261, 308, 336-337.

19 Así Hostiensis, *Summa aurea,* l. 1, ed. de Bale, 1573, col. 319: «Quid collegium? Plurimarum personarum collectio simul inhabitantium speciali nomine attributo»; y muchos otros. Detalles en P. Michaud-Quantin, *Universitas, expressions du mouvement communautaire dans le moyen âge latin,* Paris 1970.

20 Michaud-Quantin, *o. c.,* 70, que cita igualmente la definición repetida por los glosarios: *societas collegarum in uno honore positorum, honor* es el fin o el interés, la razón de ser de su asociación. Y tomando la palabra en un sentido un poco diferente los papas León y Gelasio dirán que los obispos tienen como los apóstoles una dignidad común: cf. J. Lécuyer, *o. c.,* 76.

21 Tertuliano menciona el *ordo episcoporum* en *Adversus Marcionem,* l. 4, c. 5 (Kroymann, CSEL, 47, 430); menciona también el *ordo ecclesiasticus* y el *ordo sacerdotalis;* Cipriano distingue el *clerus* y la *plebs.* En diversos pasajes de sus homilías Orígenes habla de la misma manera. Hay un *ordo sacerdotum* o *sacerdotii,* al cual se accede por una «ordinatio» clericalis o ecclesiastica»: cf. A. Vilela, *o. c.,* 78, 105-109, 248, 259-260, 268-269. El sacramentario leoniano designa a los sacerdotes como *sequentis ordinis viri,* etc.; cf. Botte, *Études sur le sacrement de l'ordre,* 18-19, 32. En la misma obra, 132; P. M. Gy elogia la constitución apostólica de Pío XII, 25 marzo 1953, por haber utilizado la antigua fórmula *catholicorum ordo episcoporum.* Ha habido evidentemente a lo

lo hace la tradición teológica, según datos de la revelación.

Durante su vida terrestre, Jesús escogió un pequeño grupo de discípulos, que fueron desde entonces netamente distintos de todos los demás. «Instituyó a los doce», dice san Marcos con una fórmula característica en que puede verse un acto institucional, «para que estuvieran con él, y para enviarlos a predicar» [22]. «Los doce», es el nombre que les da en los cuatro evangelios, como a un grupo muy significado, nombre que se encuentra una sola vez en san Pablo [23], en un pasaje en que el apóstol cita una catequesis primitiva [24], y que desaparecerá bien pronto del lenguaje cristiano. Se sabe que este número de doce era simbólico de universalidad. Se recuerda también cómo la primera preocupación de aquellos que después de la defección de Judas no eran más que los once, fue completar su número por la elección de un nuevo miembro que tomó el puesto del traidor «en el ministerio del apostolado» [25].

Nosotros los llamamos los doce apóstoles, como hace el antiguo autor de la Didajé [26]. Ellos son, nos dice el

---

largo de los siglos maneras bastante diferentes de realizar socialmente este ordo. ¿Se puede decir, no obstante, que la misma noción de *ordo* sea «típicamente medieval y feudal» y que sería necesario rechazarla en cuanto que no está ya «de acuerdo con la antropología y la eclesiología conciliares»?; D. Olivier, *Les deux visages du prêtre,* Paris 1971, 56-57. Las palabras «feudal» y «medieval» parece como si desde hace algún tiempo ejercieran una especie de fascinación repulsiva para algunos autores. Notemos, en sentido inverso, que la palabra «ordinatio» aplicada a la consagración episcopal va cobrando actualidad. Véase más adelante, c. 2, p. 109. Acerca de los dos sentidos, el histórico y el jerárquico del «*ordo episcoporum*», B. Botte, «*Presbyterium*» *et* «*ordo episcoporum*»: Irenikon 29 (1956) 14-18.

[22] Mc 3, 13-19; 6; cf. J. V. Bainvel, DTC I, 1902, c. 1.650-1.651, s. v. *Apôtres;* P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme,* [8]1909, 59-65; J. Giblet, *Les douze, histoire et théologie,* en *Aux origines de l'Église,* Bruges 1965; J. Colson, *Prêtre de Jésus-Christ,* Paris 1966, 183-193. Ver más arriba, p. 15, nota 18.

[23] Mc 19, 28; Jn 6, 70, etc. Ver más arriba, p. 15, nota 18.

[24] 1 Cor 15, 5. La Vulgata ha traducido δώδεκα por *undecim.*

[25] Hech 1, 15-26. Cf. la oración de la fiesta de san Matías, 24 febrero: «Señor, que has asociado al bienaventurado Matías al colegio de los apóstoles».

[26] El título completo de la Didajé es: «Doctrina del Señor a las naciones por los doce apóstoles».

Apocalipsis, las doce piedras sobre las cuales descansa la nueva Jerusalén [27], el *dodecastylum firmamentum,* dice san Ireneo, puesto por Cristo en persona [28], las «doce fuentes», dirá Orígenes, figuradas por aquellas doce fuentes que los hebreos, durante el éxodo, encontraron un día en Helim [29]. Ahora bien, el colegio episcopal sucede, en todo lo que tenía de transmisible, a este colegio de los doce [30], al que fue agregado, como se sabe, san Pablo. El detalle de los caminos por medio de los que esta transmisión se realiza se nos escapará siempre. Un hecho, sin embargo, es cierto: en aquel oscuro período de finales del siglo primero y comienzos del segundo, los escasos documentos que nos informan un poco sobre la situación de las iglesias — ante todo, la carta de Clemente de Roma y las de Ignacio de Antioquía — nos presentan a aquel que ejerce el episcopado en cada iglesia como consciente del origen apostólico de su carga, que comporta a la vez la presidencia de su propia iglesia y la activa preocupación por las otras [31]. Ninguno experimenta la necesidad de justificarse con ningún informe defensivo. Y en ninguna parte ni en esta época primitiva ni durante largo tiempo en lo sucesivo aparece la menor traza de una contradicción que hubiera surgido a este respecto [32].

---

[27] Ap 21, 14. Sacramentario leoniano, prefacio de san Pedro y san Pablo: Mohlberg, 48.

[28] *Adversus haereses,* l. 4, c. 21, n. 3 (SC 100, 682); Ireneo nota el paralelo simbólico con las doce tribus de Israel.

[29] *In Num,* hom, 27, 11 (SC 29, 538).

[30] Es claro que lo mismo que su cualidad de testigos primitivos, su cargo de fundadores «tampoco era transmisible, como no podía serles transmitido a ellos mismos el oficio de operar la salvación»: L. Bouyer, *o. c.,* 391.

[31] Clemente Romano, *Ad cor.* 44, 2 (SC, 167, 172). Se sabe que en occidente el título de *episcopos* se impuso con un cierto retraso sobre el oriente. Clemente no deja de ejercer esta función rodeado como san Ignacio de su presbiterio. Las primeras generaciones cristianas sabían muchas más cosas que nosotros sobre su origen y nosotros no debemos en modo alguno suponer que ellas unánimemente le hubieran traicionado.

[32] Cf. J. Colson, *La succession apostolique au niveau du premier siècle:* Verbum Caro 57 (1961) 144-168! *Prêtre de Jésus-Christ,* 229-241; G. Martelet, *Éléments transmissibles et intransmissibles de la succession apostolique:* Verbum

El colegio apostólico, y el colegio episcopal no existen sólo con intermitencias. Ambos son una realidad tan permanente como indivisible. En los dos sentidos son algo universal. Su existencia y su actividad no están en manera alguna ligadas a una reunión sea la que fuere. Porque en su misma dispersión a lo largo y a lo ancho de la tierra la Iglesia es y tiene conciencia de ser la asamblea del Señor. El colegio, pues, no tiene nada que ver con un «gobierno de asamblea», *a fortiori* tampoco con un *sistema* de asambleas particulares, nacionales o regionales, aunque la historia de la Iglesia esté llena de tales asambleas, ocasionales o regulares, que son frecuentemente muy útiles, como se dirá. Realidad permanente, no está «jamás en estado de paro»[33]. Su cohesión se manifiesta de diversas maneras, singularmente por las relaciones que establecen entre sí, en nombre de sus iglesias, obispos o grupos de obispos. Eran frecuentes, en los primeros siglos, los intercambios de cartas, llamadas *communicatoriae litterae,* o también *litterae formatae* (es decir, «cartas oficiales»)[34]. Tal, por ejemplo, aquella epístola sinodal de los obispos que, habiendo depuesto en Antioquía a Pablo de Samosata y establecido en su lugar a Domnus, en 268, comunican la noticia «a Dionisio (de Roma), a Máximo (de Alejandría) y a todos los que en la tierra

---

Caro (1961) 185-198; E. Boularand, *La consécration épiscopale est-elle sacramentelle?* Bulletin de Litt. eccl. (1953) 3-36, 20-21; H. Schlier; *Le temps de l'Église,* Paris 1961, 11-147, 153-155; L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul,* ed. de 1965, 393-400. L. Bouyer, *L'Église de Dieu,* 387-448. Bibliografía por Schnackenburg en Istina (1969) 31-32. Sobre el paralelismo entre colegio episcopal y colegio apostólico según el magisterio y la teología pos-tridentina, M. J. Le Guillou, en Istina 10 (1964) 103-110.

[33] G. Philips, *o. c.,* 296. En la carta de Celestino al concilio de Éfeso, a. 431, *sanctum collegium* (PL 50, 505), se hace alusión sin duda a la asamblea de Jerusalén, pero el sentido de la palabra en Celestino no se restringe a una reunión: Lécuyer, *o. c.,* 18-19.

[34] Cf. J. Colson, *L'episcopat catholique,* Paris 1963, 31-38; P. Zmire, en Recherches augustiniennes 7 (1971) 27; S. Pieszczoch, *Notices sur la collegialité chez Eusèbe de Césarée:* Studia patristica 10 (1970) 302-305. Hay que observar que tanto los autores como los destinatarios de estas cartas son las iglesias y también sus pastores.

habitada ejercen con nosotros el ministerio... así como a toda la Iglesia católica bajo el cielo». Tal, igualmente, la carta del concilio de Sardes dirigida al papa Julio, en 343 [35].

La correspondencia de san Cipriano contiene un cierto número de estas cartas de información, de aliento, de consulta, de comunión en la alegría. Optato de Mileve hace alusión a este «comercio» epistolar, organizado en su tiempo en torno al papa Siricio, y gracias al cual, dice, el universo entero está concorde *in una communionis societate* [36].

Por este medio los sínodos regionales, raros todavía en el siglo II [37], pero que se irán multiplicando a medida que se va organizando una jerarquía administrativa en sus diversos grados, alcanzarán a veces resonancia universal. Se puede lamentar, con G. Philips, que semejante intercambio de «cartas espirituales, de exhortación y de puesta en guardia entre las iglesias» haya «caído en completo desuso». Pero la actividad más esencial del colegio se ejerce normalmente, diariamente, por el simple hecho de que cada jefe de una iglesia enseña, en su propia comunidad, la misma fe que los otros en la suya. Esto es lo que comúnmente se llama en la teología moderna el «magisterio ordinario»: si se ha declarado infalible, es ciertamente que hay en él una real unidad del episcopado. Puesto que siendo individualmente falible cada obispo, la simple suma de sus enseñanzas obtenida por adición no podría tener carácter de infalibilidad. Todos juntos es co-

---

[35] P. Batiffol, *Cathedra Petri*, 105, 111-114.

[36] *De schismate donatistarum*, 1, 2, c. 3, C (Ziwsa, CSEL 26, 37): «... Siricius... cum quo nobis totus orbis commercio formatarum in una communionis societate concordat».

[37] Cuando los obispos de Asia se reunieron para tratar de la pascua, hacia el año 190, ello fue a petición del papa Víctor; los términos en los que escribe sobre ello Policrates de Éfeso a Víctor no sugieren «que semejantes reuniones fueran cosa acostumbrada, sino al contrario»: P. Batiffol, *L'Église naissante*, 268-270. A partir del siglo III las cosas sucederán de otra manera.

mo gozan, según dice san Ireneo, del *charisma veritatis certum* heredado de los apóstoles [38].

Cuando la situación lo exige o lo recomienda, el colegio puede actuar de manera extraordinaria, por medio de la reunión de sus miembros: es el concilio ecuménico, el primero de los cuales tuvo lugar en Nicea el año 413. Se ha podido señalar en su procedura, como en la organización del presbiterio en cada iglesia, un cierto número de rasgos inspirados en otras asambleas, tales como los sínodos paganos, las curias municipales o el senado romano [39]. El hecho es normal, lo mismo que es normal, por razones de comodidad, el tratado de las circunscripciones eclesiásticas según el de las administraciones civiles, tal como se observa frecuentemente todavía hoy. El concilio no deja de ser un tipo de asamblea completamente único [40]. Por lo demás no se trata más que de un cierto «tiempo fuerte» que tiene que ser excepcional: no hubo ningún concilio ecuménico antes del siglo IV, y la lista de los que han seguido después no es larga. No es solamente por medio de decisiones tomadas en concilio, sino más habitualmente mediante la enseñanza unánime de sus miembros, dispersos en el espacio y escalonados en el tiempo, como el colegio episcopal controla y dirige la fe y la vida de la comunidad cristiana [41].

---

38 *Adversus haereses,* 1, 4, c. 26, n. 2 (SC 100, 2, 718); cf. n. 5, 728; cf. L. Ligier, *Le «charisma veritatis certum» des éveques, ses attaches liturgiques, patristiques et bibliques,* en *L'homme devant Dieu* I, Paris 1963, 247-268. «Este magisterio ordinario es la forma normal de la infalibilidad de la Iglesia»; J. Ratzinger, *o. c.,* 184-185. Terminología un poco diferente en G. Philips, *o. c.,* 301-302. La sucesión apostólica es sucesión de la fe: cf. Y.-M. Congar *Ministères...,* 66-68, 82, 86, y es imposible en la Iglesia disociar autoridad gobernante y autoridad doctrinal; cf. J. Zeiler, en Fliche - Martin, *Histoire de l'Église* I, 1934, 385-386.

39 C. Walter, *L'iconographie des conciles dans la tradition byzantine,* Paris 1970, especialmente 124-127, 148, 163, 220, 262; cf. A. Vilela, *o. c.,* 103-105, 404.

40 Sobre la teología del concilio, J. Ratzinger, *o. c.,* 165-182.

41 Simplicius Papa, *Epist.* 4, c. 2: «Indissolubile esse non dubium est, quod vel ante decreverunt in unum convenientes tot Domini sacerdotes, vel quod singuli per suas ecclesias constituti, eadem nihilominus sentientes, diver-

Por el hecho de ser agregado a este colegio universal, cada nuevo obispo contrae, pues, una obligación que comparte con todos sus colegas, respecto a la Iglesia universal y a la misión. «Cada uno en su diócesis es solidario con todo el cuerpo episcopal, al cual ha sido confiado, como sucesor del colegio apostólico, el encargo de velar por la pureza de la fe y la unidad de la Iglesia» [42]. Es necesario aún precisar — sin que con ello se quiera decidir la debatida cuestión de la prioridad entre estos dos elementos ligados entre sí —[43] que «los obispos presiden legítimamente las iglesias particulares» en cuanto miembros de este colegio y en comunión con él, puesto que dichas iglesias, como hemos visto anteriormente, «no se conciben sin el vínculo que las une a la Iglesia universal que en ellas se realiza» [44]. Al mismo tiempo que el obispo obtiene jurisdicción sobre sus propios fieles, recibe también su porción de responsabilidad respecto a todo lo que atañe «al bien de la Iglesia entera» [45].

---

sis quidem vocibus sed una mente dixerunt» (ed. Thiel, 184). Simplicius fue papa en 468; cf. A. Gréa, *o. c.*, 224; «El episcopado disperso no pierde nada de lo que lo constituye como tal, etc.»; E. Lanne, *La primauté romaine et les églises orientales:* «No son solamente los obispos reunidos o dispersos los que forman el colegio, sino los obispos como pastores de sus propias iglesias», 83, n. 3.

42 Pablo VI, Carta apostólica *Quinque iam annis,* 8 diciembre 1970.

43 ¿El candidato queda primero agregado al colegio y después recibe su cargo particular o a la inversa? Por el hecho de que el concilio intenta poner de relieve la unión colegial, era inevitable que apareciera como favorable a la primera opinión; sin embargo el concilio no la impone. Los orientales son partidarios de la segunda, a la cual parece inclinarse el padre Bouyer, mientras que J. Colson y U. Betti, después de Gréa son de la opinión contraria: «se puede concebir muy bien sucesores de los apóstoles que no sean presidentes de un presbiterio, dicho de otra manera, que no sean obispos de una diócesis»: J. Colson, *Les fonctions ecclésiales,* 1956, 341. La cuestión es libre. Y no es pura sutileza; aquí nos basta con afirmar, sin embargo, la unión entre los dos elementos. El padre Congar ha intentado una síntesis uniendo las dos opiniones en el espíritu del concilio: *Ministères...* 123-140: «La consagración episcopal y la sucesión apostólica ¿constituyen al interesado jefe de una iglesia local o miembro del colegio?».

44 W. Onclin, *La collégialité épiscopale à l'état direct ou latent:* Concilium 8 (1965) 81.

45 Cf. *Lumen gentium,* 23; sínodo de 1969, *Responsiones P. Angeli Antón,* 10.

Nosotros todos, conjuntamente, debemos vigilar sobre el cuerpo de toda la Iglesia, cuyos numerosos miembros se hallan extendidos en las diversas regiones... Es numeroso el cuerpo de los obispos *(sacerdotum)*, ligado por la trabazón de la concordia mutua y el lazo de la unidad, de suerte que si uno u otro de nuestros colegas intenta proclamar una herejía o dividir el rebaño de Cristo o dañarlo, los otros acuden a la defensa... Porque, aunque nosotros somos muchos pastores, apacentamos un solo rebaño y es nuestro deber reunir y cuidar todas las ovejas que Cristo adquirió con su sangre [46].

Cada acción que realiza un obispo en virtud de esta responsabilidad difusa, «teniendo un alcance universal y ejerciéndose en el seno de la comunión» [47], puede y debe ser considerada como colegial, aunque no sea en sí una acción del colegio [48]. Como se ve por numerosos ejemplos, «los obispos de la antigua Iglesia tenían una profunda conciencia de sus responsabilidades para con la Iglesia entera» [49], y cuando alguno de ellos parecía que iba a perderla, se levantaba oportunamente una voz para restaurarla o reavivarla en ellos. Testigo, estas palabras de Orígenes, que no parecen referirse sólo al único obispo del lugar; que no carecen de vigor y conservan siempre su actualidad:

¿En qué me toca a mí el que otro obre mal? He aquí lo que dicen los que presiden las iglesias cuando olvidan que nosotros todos los creyentes somos un cuerpo único, que tenemos

---

[46] San Cipriano, *Epist.* 36, c. 4, c. 3-4 (Hartel *II*, 575, 746-747); cf. *Epist.* 33, c. 1; 66, c. 8 (566 y 753).

[47] G. Dejaifve, en Lumen Vitae (1965) 491: «Lo mismo que no se puede reducir el colegio hasta hacerlo solamente una asamblea jurídica, so pena de traicionar su naturaleza, tampoco pueden excluirse del campo de la acción colegial todas las actividades de sus miembros que tengan un cierto alcance universal y que se ejercen en el seno de la comunión».

[48] W. Onclin, *o. c.*, 80: «De manera indirecta esta colegialidad episcopal encuentra, pues, su expresión en determinadas acciones que no son actos del colegio como tal, sino actos de un obispo que actúa individualmente, o bien de varios obispos que obran conjuntamente al servicio de diversas iglesias particulares».

[49] J. Ratzinger, *o. c.*, 132.

un único Dios que nos mantiene y nos abraza en su unidad, Cristo[50].

Esta conciencia de un deber universal ha podido esfumarse frecuentemente. Se ha señalado, por ejemplo, que la época feudal «clausurando a cada obispo en su feudo», había oscurecido el sentido colegial[51]. Sin embargo no ha faltado del todo en ninguna época. Estaba vivo en muchos obispos franceses del siglo pasado que decían por boca de Dupanloup: «¿Quién podrá tener una opinión tan baja y tan indigna de la Iglesia y del episcopado católico, que llegue a pensar que todo cuidado y solicitud debe ser encerrado en los estrechos límites de cada diócesis?»[52] Cuando un san Ireneo intervenía cerca del papa Victor en favor de los orientales y de la paz de la Iglesia en el conflicto de la Pascua; o cuando un Agustín, consciente del peligro para la fe, emprendía la lucha contra Pelagio, cuyas doctrinas apenas turbaban su pequeña *diócesis africana*[53], *o también cuando san Cirilio* de Alejandría intentaba, como dice el papa Celestino, «detener a su colega (Nestorio) en su caída, tendiéndole la mano derecha de su magisterio, a fin de ayudar de este modo a muchos otros»[54], la obra de cada uno de estos

---

[50] Orígenes, *In Jesu Nave,* hom. 7, n. 6: «Quid hoc ad me spectat, si alius male agit. - Tale est quod discunt ii qui ecclesiis praesunt, non cogitantes quia unum corpus sumus omnes qui credimus, unum Deum habentes qui nos in unitate constringit et continet, Christum, cujus corporis tu qui Ecclesiae praesides oculus es, propterea utique ut omnia circumspicias, omnia circumlustres, etiam ventura praevideas, etc.»: en *Opera* 12 (ed. de Berlin), Baehrens, 862.

[51] J. Colson, *L'épiscopat catholique,* Paris 1963, 130-131. El texto del prefacio consecratorio de los obispos es quizás un indicio de esto. Hasta finales del siglo XII decía: «Tribuas ei, Domine, cathedram episcopalem ad regendam Ecclesiam tuam et plebem universam»; las últimas palabras fueron cambiadas entonces en: «et plebem sibi commissam».

[52] Citado por G. Dejaifve: NRT 2 (1960) 796. Lo cual no corresponde mucho con la afirmación de J. Bianchi, *Dossier,* Lyon 1970, 216: en el siglo XIX «el obispo no se ocupa de lo que sucede fuera de las fronteras de su diócesis». Muchas cartas pastorales darían más bien razón a Dupanloup.

[53] Pequeña en importancia, aunque el territorio era relativamente extenso, en comparación de las diócesis africanas que la rodeaban. Ver más adelante, p. 137.

[54] «Nisus est labentem revocare collegam, porrexit dexteram magisterii sui, in uno volens plurimis subvenire» (PL 50, 522 A).

tres obispos era eminentemente colegial, es decir se realizaba en virtud del principio de la colegialidad. Diremos más todavía, para emplear una expresión más subjetiva, que obtiene desde hace algunos años un cierto éxito, que ellos lo intentaban impulsados por un *affectus collegialis*[55]. Y, aunque de manera menos precisa, también era de este género, más próximo a nosotros —para no poner más que este ejemplo— el gesto de un cardenal Mercier, arzobispo de Malinas, que publicaba en 1908, una importante carta pastoral sobre el modernismo, teniendo cuidado de advertir desde el principio con cierta solemnidad a sus sacerdotes y fieles que la cosa no les concernía directamente[56].

---

55 *Expositio et explicatio relationis de parte doctrinali,* c. 3, 12; «Exercitium enim affectus collegialis multo latius quam actio stricte collegialis patet»; *Responsio P. Angeli Antón,* c. 1, 7: «(In affectu collegiali) agitur... de authentica collegialitate, non de collegialitate secundi ordinis, etc.» y p. 10: «... ut affectus collegialis et sollicitudo qua singuli episcopi, ex Christi institutione et praecepto, pro universa Ecclesia tenentur, magis in dies ad effectum perducatur, etc.» «Documentos del sínodo romano».

56 «Gracias a Dios, estos errores que han invadido sobre todo Francia e Italia, no cuentan apenas con adeptos en Bélgica. Vosotros debéis el haber sido preservados a la vigilancia de vuestros pastores y al espíritu de imparcialidad científica y de sumisión cristiana que anima a los representantes de la enseñanza superior en nuestro país»: Carta pastoral de cuaresma para el año 1908.

5

LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES

Además de su utilidad particular evidente, y hoy de su necesidad práctica, acerca de la cual no vamos en absoluto a entretenernos aquí [1], las diversas reuniones de obispos, más o menos fuertemente institucionalizadas, que se tienen por regiones, provincias, naciones o territorios más vastos, pueden contribuir válidamente a desarrollar entre sus miembros el sentido de la colegialidad y de las responsabilidades que ella entraña, acostumbrándoles a mirar más allá de sus iglesias particulares y a obrar en común. Dichas reuniones pueden también de diversos modos —volveremos todavía a tratar de este asunto— desempeñar un papel de conexión atendiendo a una compenetración más orgánica y más rápida del episcopado universal.

Ocasional o regularmente, esta clase de reuniones se han desarrollado en la Iglesia, sobre todo a partir del siglo III. Su historia es la misma historia de las iglesias locales. Cuanto más se organizaba la jerarquía de las varias «circunscripciones eclesiásticas» [2], más variada se ha-

[1] Recordemos tan sólo el inmenso bien que representa en la actualidad para la Iglesia en toda la América latina la dinámica y sólida organización del Celam.

[2] Buen resumen de esta historia en L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*[3], Fontemoing, c. 1, 1-45: «Les circonscriptions ecclésiastiques». Para los cinco primeros siglos, ver también M. Clément, *L'apparition du patriarcat dans l'Église*, tesis policopiada de derecho canónico, Lyon 1963.

cía también la serie de los sínodos en sus diversos grados. Nunca se estableció un tipo uniforme de estas reuniones. Hoy, en el occidente latino, el tipo universalmente extendido es el de la «conferencia episcopal». Después de haberse introducido poco a poco en diferentes países bajo la presión de las circunstancias, ha sido consagrado por el último concilio. Tan diferentes como son con relación a los sínodos jerarquizados por provincias eclesiásticas, iglesias primaciales o patriarcados, las conferencias episcopales están llamadas a procurar cada día más un servicio análogo en la Iglesia universal [3]. Su papel es tanto más importante a este respecto cuanto que el gran número de obispos extendidos por todo el mundo haría más complicadas, llegado el caso, las consultas puramente individuales.

Ellas, pueden todavía contribuir de otro modo a la actividad del colegio, por ejemplo designando a aquellos de sus miembros que deban tomar parte en el sínodo episcopal reunido periódicamente en Roma. Se las puede calificar con justa razón como «una de las variantes posibles de la colegialidad», en la medida en que por su medio «la colegialidad logra realizaciones parciales que a su vez revierten en el conjunto» [4]. Sin embargo, la colegialidad tomada en el sentido estricto de la palabra, es decir en su acepción plenaria, fundada sobre la Escritura, la colegialidad episcopal que sucede a la de los doce, es esencialmente universal; y por otra parte, un acto colectivo no es en absoluto por ello mismo un acto colegial. Tampoco quiere decir que en su conferencia los obispos ejerzan su oficio *colegialmente,* sino que lo ejercen *conjuntamente* [5]. Y recíprocamente, tal como se ha visto en

---

[3] Cf. *Lumen gentium,* 22.

[4] J. Ratzinger, en Concilium 1 (1965) 53-54. Cf. J. Hamer, *Les conférences épiscopales, exercice de la collégialité:* NRT 95 (1963) 966-969.

[5] *Christus Dominus,* 38: «... munus suum pastorale conjunctim exercent».

el capítulo anterior, todo acto que merezca ser llamado colegial no es forzosamente colectivo [6]. Son dos conceptos diversos.

Hay que desconfiar todavía en este punto de la confusión perpetuamente mantenida por la ignorancia teológica de un cierto número de periodistas, así como por la propensión secularizante de nuestra época hacia las formas colectivas de gobierno, confusión entre el «colegio» de la lengua vulgar y el «colegio» del lenguaje cristiano. En virtud de esta confusión, en estos últimos años, la idea de la colegialidad episcopal ha estado demasiado estrechamente ligada, sino totalmente asimilada para la opinión general, a la de las conferencias episcopales y también a la de toda organización supradiocesana. La rapidez de la evolución técnica encierra en todas partes en nuestros días una necesidad de organizar la vida social en agrupaciones más amplias y más especializadas a la vez. A ello corresponde en la Iglesia naturalmente una necesidad análoga tendente a una acción pastoral más adaptada. Un obispo sólo, en los límites de una diócesis, no puede abarcar todas sus tareas de pastor [7].

De aquí, necesariamente, ciertas restricciones aportadas a la autonomía de las diócesis, en provecho de algunos organismos más diferenciados, que cubren un espacio más dilatado. Si más o menos se identificara esta evolución con el desarrollo de la colegialidad, se entendería ésta paradójicamente, como una disminución de la misión del obispo más que como una universalización. Esto sería una aplicación de la ley general, según la cual el individuo retrocede ante lo colectivo, mientras que el verda-

---

[6] Cf. S. D. Zizioulas, en Istina (1969) 87: «La colegialidad episcopal no representa una unidad colectiva, etc.».

[7] Es lo que ha observado el concilio en el decreto *Presbyterorum ordinis*, 7: «Hoy, por diversas causas, las iniciativas apostólicas no sólo revisten múltiples formas, sino que han de exceder los límites de la parroquia y de la diócesis». Lo mismo en *Christus Dominus*, 37.

dero sentido colegial exige, por el contrario, aumento de la actividad de la persona. Se correría así el riesgo de desnaturalizar poco a poco la realidad teológica absorbiéndola en la sociología. Sería demasiado fácil dar ahora mismo algunos ejemplos.

Pensamos que importa también, después de haber indicado la conveniencia y las relaciones que existen entre la doctrina de la colegialidad y la práctica de las conferencias episcopales, señalar además las diferencias mutuas, tal como se desprenden de los textos del Vaticano II.

La finalidad primera de las conferencias episcopales es una finalidad inmediatamente práctica, y su eficacia está ligada a su carácter restringido. Su actividad más ordinaria, dedicada a los asuntos locales [8] no constituye en sí misma un ejercicio de la colegialidad. Con mayor razón hay que decir esto mismo de la actividad de las comisiones y de los diversos servicios o secretariados que ellas se procuran. La organización, a veces muy detallada, que montan [9] no es una organización de la colegialidad. Es lo que explica W. Onclin cuya sabiduría canónica le confiere autoridad:

> Los obispos reunidos en concilios particulares o en conferencias episcopales no son los representantes del colegio de los obispos. En estos casos no ejercen en absoluto el poder y la autoridad que todos unidos en colegio ostentan respecto a la Iglesia universal, sino el poder de que están investidos como jefes de las iglesias particulares correspondientes. Desde luego que los decretos de los concilios particulares y las decisiones de las conferencias episcopales no son ni directa ni indirectamente actos emanantes del colegio de los obispos, sino determinaciones de los obispos que hacen uso colectiva-

[8] Cf. Christus Dominus, 37 y 38.

[9] Pablo VI los ha puesto en guardia contra esta tentación demasiado natural de excederse, en su alocución del 25 de marzo de 1971 al Consejo de las conferencias episcopales de Europa: «Conviene que tengáis una estructura muy flexible, no aumentando el peso de la gran carga que soportáis». Ver más adelante, p. 116, nota 58.

mente de los poderes que les pertenecen como jefes de las iglesias particulares correspondientes [10].

Se debe admitir que atendiendo a una más perfecta unidad de acción, por ejemplo en las cuestiones generales que hay que tratar con los poderes públicos, los obispos de un país determinado podrán tomar decisiones comunes que, mediante las condiciones requeridas [11], se impongan a cada uno de ellos. Pero esto es totalmente distinto —volveremos sobre el particular más adelante— de la autoridad que emana del colegio episcopal, autoridad que se impone por sí misma y no en virtud de un acuerdo humano convencional.

El decreto *Christus Dominus* sobre el ministerio pastoral de los obispos ilustra claramente esta distinción fundamental por el simple hecho de su estructura y por la disposición de sus tres capítulos [12]. El primero titulado «los obispos de la Iglesia universal» está consagrado a la colegialidad, como realidad básica, en aplicación de la doctrina expuesta en la *Lumen gentium.* El obispo en cuanto jefe de la Iglesia comprende la materia del capítulo segundo, que tiene por título «los obispos y las iglesias particulares o diócesis». Y solamente después, en un tercer capítulo sobre la «cooperación de los obispos al bien común de varias iglesias», es cuando se trata de las conferencias episcopales. Se explica en él cómo se agrupan en estas conferencias un cierto número de prelados de diferentes diócesis con el fin de regular mejor determinadas cuestiones que les son comunes. En efecto, «en nuestro tiempo sobre todo no es raro que los obis-

---

10 W. Onclin, *o. c.*, 87; cf. S. Dockx, en *La collégialité épiscopale,* 1965, 306: «Toda acción de conjunto, toda decisión concertada entre obispos más allá del plano diocesano, no es por ello mismo el ejercicio de una de las formas de la colegialidad episcopal».

11 *Christus Dominus,* 38.

12 Ver el comentario al decreto de W. Onclin, Paris 1969, 82-83.

pos no puedan realizar su tarea conveniente y fructuosamente, si no establecen un acuerdo cada vez más estrecho con los otros obispos y una acción más coordenada». El concilio, considerando también «las notables pruebas de fecundidad apostólica» dadas en diversos lugares por las conferencias ya existentes estima «muy oportuno» que sean instituidas en todas partes dichas asambleas [13].

El punto de vista adoptado por el concilio, según se ve, es esencialmente pragmático. Algunos obispos hubieran deseado que se hubiese indicado en el texto un nexo más preciso entre esta institución de las conferencias episcopales y el principio de fe de la colegialidad, o de la unidad del episcopado. El concilio lo pasó por alto. Y es que en realidad si es cierto que se da un nexo que se puede llamar de oportunidad entre esta institución y la colegialidad, el nexo doctrinal propiamente hablando no existe. O al menos no es más que indirecto, mientras que los miembros de estas conferencias pueden extender conjuntamente su solicitud más allá del territorio donde se ejerce su actividad habitual. Una cosa es un principio de derecho divino y otra una institución de derecho eclesiástico, sugerida por las circunstancias de tiempo y de lugar. Sin embargo todavía en el sínodo de 1969, un obispo pedía que se elaborase una definición dogmática de la conferencia episcopal. Evidentemente no se debía hacer en absoluto, y hubiera sido una grave confusión de orden solamente haberlo intentado, para una cuestión ciertamente muy útil, pero de naturaleza y de forma contingente, recomendada, según dice el mismo concilio, por razones de orden práctico. La constitución *Lumen gentium* es a este respecto tan clara como era posible. Ella

---

[13] El motu proprio *Ecclesiae sanctae* para la aplicación del decreto dice: «Los obispos de las naciones o territorios donde no existe todavía la conferencia episcopal prevista... se esforzarán por establecerla lo más pronto posible, etc.»: 41, 1.

no conoce ningún intermediario de orden doctrinal entre iglesia particular e Iglesia universal:

> Los obispos puestos cada uno al frente de una iglesia, ejercitan su poder pastoral sobre la porción del pueblo de Dios que se les ha confiado, no sobre las otras iglesias ni sobre la Iglesia universal. Pero en cuanto miembros del colegio episcopal y legítimos sucesores de los apóstoles, cada uno debe tener aquella solicitud por la Iglesia universal que la institución y el precepto de Cristo exigen, que, si bien no se ejercita por acto de jurisdicción, contribuye sin embargo grandemente al progreso de la Iglesia universal. Todos los obispos, en efecto, deben promover y defender la unidad de la fe y la disciplina común... Por lo demás es cosa clara que gobernando bien sus propias iglesias como porciones de la Iglesia universal, contribuyen en gran manera al bien de todo el cuerpo místico que es también el cuerpo de la Iglesia [14].

Para no ser unilateral uno se siente obligado a decir algo más. Las conferencias episcopales, repitámoslo una vez más, son algo excelente. Constituyen, lo mismo que tantas otras asambleas más o menos parecidas que conocieron los siglos pasados, un organismo precioso para la vida cristiana de toda una región o de toda una nación. Son en nuestros días particularmente oportunas y se puede pensar con Philips [15] que ellas están llamadas a un gran porvenir. En un trabajo que estuviera dedicado directamente a este tema, convendría detenerse en demostrarlo más largamente. Con todo, si ellas asimilaran demasiado rápidamente su actividad ordinaria al ejercicio de la colegialidad, podría suceder que en lugar de favorecer este ejercicio, lo restringieran y tal vez lo obstaculizaran. No se puede descartar a priori esta hipótesis

---

[14] *Lumen gentium,* 32. Es esto ciertamente lo que destaca de la antigua tradición. Cf. J. Ratzinger, en G. Barauna, *o. c.,* 777: «Si se quiere precisar la idea de colegialidad orientándose en el sentido práctico, la preocupación principal será la de restablecer la organización de las iglesias particulares en la unidad del conjunto universal».

[15] G. Philips, *o. c.,* I, 315.

tanto más que la historia, lo mismo la de ayer que la que se despliega ante nuestros ojos, no deja de presentarla algunas veces a nuestra atención. Y entonces aparecen dos tipos de inconvenientes posibles, que por otra parte suelen entremezclarse.

Por un lado, no se podría olvidar que los sistemas mejores tienen sus propios límites. Cuando estos límites se sobrepasan, es inevitable que funcione la ley del rendimiento inversamente proporcional. Una organización demasiado estricta de estas agrupaciones regionales de obispos corre el riesgo de perjudicar a la iniciativa personal de cada uno de ellos, de absorberlos en tareas especializadas que los alejan de sus diocesanos, seglares y sacerdotes [16], de paralizarlos a veces en su ministerio esencial, quizá de adormecer en ellos la conciencia de sus obligaciones personales tanto respecto a la catolicidad entera como en cuanto al gobierno de la propia iglesia.

Lo que en tal caso tendería a prevalecer sería una dirección impersonal, anónima, que se convertiría en burocracia. Más aún, de hecho se daría una enseñanza teórica, abstracta, de tono neutro, sin calor humano, en la que el fiel cristiano no reconocería ya la voz de su pastor. En fin, lo mismo que se ha podido reprochar no hace mucho a algunos obispos por rehuir sus responsabilidades refugiándose detrás de una congregación romana, se podría temer que muchos se sintieran empujados a rehuirlas todavía más amparándose en una comisión nacional cualquiera, aunque dicha comisión hubiera sido constituida en virtud de un decreto conciliar o de una recomendación romana. La tentación podría ser todavía más fuerte, siendo la presión más inmediata. Jacques Maritain lo re-

[16] Un alejamiento frecuente no haría más que aumentar el malestar señalado desde diversos puntos desde hace algunos años y registrado por los documentos preparatorios al sínodo episcopal de 1971: «Inter presbyteros et episcopos intercedit, si non semper gravis quaedam simultas et contentio, saltem quaedam inminuta fiducia»: *De sacerdotio ministeriali,* 9.

cordaba recientemente y ninguna sutileza de orden teológico o, como se dice «pastoral», podría velar la oportunidad de su observación:

> Un obispo es por mandato divino el pastor de su diócesis; a él solo [17] pertenece, bajo su responsabilidad delante de Dios, tomar las decisiones concernientes a las almas que le han sido confiadas. Si se convirtiera de algún modo, no de derecho sino de hecho, en agente ejecutivo de una comisión, ¿no serían su misma misión de sucesor de los apóstoles y el mandato evangélico en sí mismo vulnerados? [18]

La observación de Jacques Maritain coincide, hasta en los mismos términos, con la observación hecha poco antes por Emmanuel Lanne, a propósito de la antigua tradición, sobre la relación del obispo con las diversas asambleas de las que puede formar parte:

> El obispo de cada iglesia es en definitiva el *único responsable* de su comunidad y de la aplicación de las normas emanadas de los concilios... Si se puede hablar así, cada iglesia tiene su propia tipología, de la cual el obispo no responde en definitiva más que delante de Dios [19].

Emmanuel Lanne que considera «importante» este punto, no invoca solamente, como otros, el testimonio de

---

[17] Esta palabra «solo» podría ser ambigua si no se prestara atención al contexto, especialmente a lo que sigue. No se trata aquí, evidentemente, de afirmar que el obispo, como cualquier superior en funciones, pueda despreciar los organimos asesores, que siempre, al menos de derecho, han desempeñado un papel importante, a todos los niveles, en la tradición eclesiástica. La prudencia los impone y el último concilio ha querido reforzarlos, según el espíritu de la antigua tradición, con los «consejos presbiterales».

[18] J. Maritain, *De l'Église du Christ, sa personne et son personnel*, Paris 1970, 149. En su exhortación apostólica de diciembre de 1970, Pablo VI, recordaba a los obispos que el deber imperioso de la predicación nace «de una responsabilidad personal absolutamente inalienable»: Doc. cath. (1971) 54.

[19] E. Lanne, *Pluralisme et unité*, en Istina (1969) 178. Igualmente en su informe al sínodo romano, el 17 de octubre de 1969, tratando de las conferencias episcopales el cardenal Marty, precisaba: «Quedando a salvo la inmediata responsabilidad del obispo en su propia diócesis»: Doc. cath. 66 (1969) 1013.

san Cipriano[20], sino que apela además a «numerosos ejemplos de la historia posterior»[21]. Él comprueba igualmente que, para el Vaticano II, fiel intérprete de la tradición, es «la comunidad local en su dimensión litúrgica en el sentido estricto», dicho de otra manera «la iglesia particular», la que se convierte o sigue siendo «el centro de referencia de la vida y de la manifestación de la Iglesia como católica y apostólica, porque visiblemente una, en torno al obispo, y santa, por el objeto mismo de esta vida y de esta manifestación: la palabra de Dios y los sacramentos, porque es el mismo Espíritu santo el que la congrega: in Spiritu sancto congregata, (*Christus Dominus,* 11)»[22].

Reconozcamos igualmente, por otra parte, que si las diversas agrupaciones de iglesias «corresponden a una necesidad de la unidad católica, inserta por decirlo así en una tendencia natural de la humanidad a cooperar entre sí y a unirse», tendencia que debe favorecerse, estas agrupaciones pueden ser también a veces bajo otro aspecto, «fruto de una tendencia, humana también, pero quizá demasiado humana, a buscar la unidad no en la universalidad, sino en un fraccionamiento de las clases, de las nacionalidades, de las culturas o de las razas»[23]. ¿No nos advierte lo bastante una experiencia universal de que los

---

[20] Así J. D. Zizioulas (ortodoxo), *La communanté eucharistique et la catholicité de l'Église:* Istina (1969) 77; cf. San Cipriano, *Epist.* 5, c. 21 (Hartel II, 639): «Manente concordiae vinculo et perseverante catholicae Ecclesiae individuo sacramento, actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus, rationem propositi sui Domino redditurus».

[21] Así el canon 51 del concilio de Elvira, año 300, «establece que un excomulgado no puede ser reconciliado más que por su obispo o con el consentimiento del mismo»; el concilio de Arlés, año 314, en su canon 16, extiende esta ley a toda la Iglesia. «Cada uno es, pues, ciertamente dueño de su comunidad»; M. Clément, *o. c.,* 17 y 31. Sin embargo el canon 5 de Nicea admitirá una apelación del excomulgado al concilio provincial.

[22] E. Lanne, *o. c.,* 65-66, 186. No se desconocía, no obstante, la importancia de instituciones como el patriarcado, los sínodos de diversa índole y aun las conferencias episcopales.

[23] L. Bouyer, *L'Église de Dieu,* 551-552.

organismos nacionales pueden ser alternativamente agentes de apertura o de repliegue? ¿En nuestras regiones occidentales fue siempre en el momento en que el sentido colegial de los obispos era más intenso, cuando se multiplicaron y fueron promovidos jurídicamente organismos tales como los concilios nacionales? En cuanto al oriente ¿quién ignora los males que produjo la tendencia a la «autocefalia»? «La división de la Iglesia en organismos nacionales, la centralización administrativa en cada uno de estos organismos» han sido denunciados vigorosamente y no sin razón, por más de un teólogo ortodoxo [24]. ¿No sería en todo caso paradójico, hoy, cuando tan oportunamente se nos pone en guardia contra todo «nacionalismo inmoderado» en el orden político, que sean en el orden eclesiástico las conferencias episcopales, llevadas de un exceso que transformaría su naturaleza, las que den lugar a un nuevo nacionalismo religioso? [25]

Por lo demás, se trata en este caso no tanto de una cuestión de estructura cuanto de una cuestión de espíritu. Y no se trata, evidentemente, bajo su forma más extrema, más que de un peligro *posible*. Menos grave, pero también más próximo sería, por razón de la confusión señalada anteriormente, el peligro de encontrar, en los diferentes países, tantas conferencias episcopales yuxtapuestas, sin abrirse las unas a las otras, sin intercambios mutuos, contentándose cada una con resolver las cuestiones de su propio país, realizando de este modo, no una unión, sino una dispersión [26]. Para eludir radicalmen-

---

24 A. Schmemann, *La notion de primauté dans l'Église orthodoxe*, en *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel 1960, 148-150, demuestra claramente el carácter político del autocefalismo.

25 Cf. la intervención del cardenal Wright en el sínodo romano de 1969: «... ita omnis nationalismus inmoderatus seu sphera influentiae, uti dicitur in mundo politico, vitatur et excluditur; ille nationalismus qui adesse potest etiam cum loco conferentiarum nationalium episcopalium loquitur de coetibus episcoporum; nationalismus qui semper et ubique unitati, fidei et caritati Ecclesiae perniciosissimus fuit, est et erit».

26 Cf. J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, 248. Es por lo que el

te estos peligros de diversa índole, nunca se recordará demasiado la naturaleza esencialmente universal del vínculo colegial y el interés que cada obispo debe tener personalmente, en virtud de este vínculo, por la Iglesia universal [27]. Entonces, por medio de la «conferencia» de sus obispos, toda la iglesia local experimentará este interés, y más allá de su unidad local, esta conferencia será un instrumento muy eficaz al servicio de la catolicidad.

---

decreto *Christus Dominus,* 38 dice que «es necesario fomentar las relaciones entre las conferencias episcopales de diversas naciones, con la intención de promover y asegurar un mayor bien».

[27] En el mismo sínodo, *Expositio... de parte doctrinali,* 12: «Sollicitudo pro *universa* Ecclesia, qua *singulus* episcopus ut membrum collegii episcopalis tenetur»; cf. *Lumen gentium,* 23.

6

EL CENTRO DE LA UNIDAD

Este lazo de unión colegial es propio de cada iglesia particular con todas las otras, de cada jefe de iglesia con todos los otros, puesto que cada uno de ellos es solidariamente responsable de la «tradición de Cristo», como lo fueron los doce, cuya misión continúan los obispos, aunque en condiciones nuevas y distintas [1]. Y en el interior de esta red universal que forma la única «Iglesia de Dios», existe un centro, «un punto de referencia obligatorio» [2]: la Iglesia particular de Roma que es gobernada por el sucesor de Pedro, «el primero» de los doce, según la expresión de Mateo [3].

La Iglesia en efecto «es fundamentalmente», según la expresión de Marcos y de Lucas, «Pedro y los que están con él» [4]. El obispo de Roma es «el que mantiene la unanimidad en el cuerpo de los obispos» [5]. Pastor universal [6], es el lazo de unión viviente no solamente entre todos los pastores que existen actualmente sobre la tierra, sino, también — lo que se olvida a veces demasiado fácilmente — «entre la Iglesia actual y la Iglesia de los

---

1 Cf. A. Descamps, *Aux origines du ministère, la pensée de Jésus;* Rev. theologique de Louvain 2 (171) 3-45. Ver también anteriormente, c. 4 p. 79.

2 J. Ratzinger, Concilium 1 (1965) 43.

3 Mt 3, 16.

4 Mc 1, 36; Lc 9, 32; J. Colson, *Évangélisations et collégialité apostolique:* NRT 82 (1960) 370-371.

5 G. Philips.

6 Jn 21, 15-17, Cf. R. Schütz, en Communion 3 (1971) 4.

apóstoles». Sucesor del primero y principal testigo de Jesús [7], él asegura la unidad en la Iglesia actual, «vigilando por su continuidad viviente con la Iglesia de todos los tiempos» [8].

Se podrá discutir interminablemente, si interesa, la cuestión de saber si esta prerrogativa de Pedro le fue conferida como a jefe del colegio apostólico o como a jefe de los fieles. No negamos el interés que puede presentar semejante distinción; no mayor que el de la cuestión conexa, que dejó abierta el concilio, sobre la relativa dualidad o la unidad del sujeto del poder supremo en la Iglesia [9]. Sin intentar examinar en este breve estudio si los textos no sugieren bastante claramente lo uno y lo otro, esperamos solamente que las discusiones originadas a este propósito no llegarán hasta el caso de resucitar las sutilezas propias de una escolástica abusiva. Cualquiera que fuere la solución adoptada, hay un punto esencial que no se podrá poner en duda. Pero desde el momento que se desee expresar con una cierta precisión, es cierto que no se puede evitar absolutamente un problema de lenguaje.

Puesto que la constitución de la Iglesia es un caso único, sin verdadera analogía con la de las sociedades humanas, es difícil siempre encontrar para él un vocabulario adecuado. Que sea a la vez adecuado y fácilmente inteligible, ya que la experiencia demuestra claramente desde la constitución *Pastor aeternus* del Vaticano I, que los términos más adecuados pueden ser también, de hecho, los que más se prestan a la confusión. De aquí las críticas injustificadas, pero también a veces, la ocasión de reales abusos. Philips lo explicaba una vez a propósito del adverbio *seorsim* que figura en la nota explicativa añadida al capítulo tercero de la constitución *Lumen gen-*

---

[7] 1 Cor 15, 5; Lc 24, 34. Cf. Hech 1, 21-22; 2, 32; 4, 20; 5, 32.

[8] L. Bouyer, *L'Église de Dieu*, 443.

[9] Exposición de opiniones en Y.-M. Congar, *Ministères...*, 177-181.

tium[10]. Para expresar el carácter propio de los actos del papa al margen de la colaboración del colegio, *seorsim* había sido elegido contra la palabra *solus,* que podría sugerir que el papa estaba entonces separado de los obispos y del pueblo cristiano, así como contra *personaliter,* que puede significar también de parte del papa un acto «colegial» y corre el riesgo además de dar a entender que el papa obraría en cuanto persona privada; sin embargo *seorsim* no ha dejado de ser también criticado.

Sin renunciar al empleo de la palabra «personal» en los casos en que el contexto no permite los equívocos, seguiremos, pues, una indicación de Gréa, recordando que a los términos «nuevos y menos exactos», como «personal» y «separado», conviene preferir los de «propio» y «singular», «tomados de la antigüedad eclesiástica»[11]. Diremos por consiguiente que, en el caso de Pedro y sus sucesores, se trata, según el evangelio, de una prerrogativa singular, y que el desconocimiento de esta prerrogativa singular, en cualquier siglo y en cualquier situación que se viva, sería en principio la negación de la Iglesia tal como Jesucristo la quiso.

Möhler expresaba una opinión muy justa cuando escribía en su *Symbolique:*

> Si el episcopado debe formar una verdadera unidad para unir a los fieles y realizar así la gran vida comunitaria, tal como la Iglesia católica la reclama, tiene necesidad él mismo de un centro que, por su presencia activa, reúna compacta y sólidamente a toda la Iglesia[12].

---

[10] *Nota explicativa praevia,* 3: «Distinctio non est inter romanum pontificem et episcopos collective sumptos, ser inter romanum pontificem seorsim et romanum pontificem simul cum episcopis».

[11] A. Gréa, *De l'Église...,* nouv. éd. 157, nota. Ya Gasser en su *Relatio* en el Vaticano I, 11 julio 1970: «Nosotros no hablamos de infalibilidad personal del papa, aunque reclamemos esta prerrogativa para su persona», etc.: Mansi, 52, col. 1.213 a. Ver también Y.-M. Congar, *Ministères...,* 169-170.

[12] E. Möhler, *Symbolique,* n. 42; citado por Geiselmann en P. Chaillet, *L'Église est une,* 183.

Sin embargo nuestra fe no se funda en definitiva sobre tal argumentación. Según escribió Vladimir Soloviev:

> Todos los razonamientos en favor de un poder central y soberano en la Iglesia universal tendrían un valor muy mediocre a nuestros ojos si no fueran más que razonamientos. Pero se apoyan en un *hecho* divino-humano que se impone a la fe cristiana a despecho de todas las interpretaciones artificiales con las que se intentaría destruirlo [13].

Por otra parte, está claro que es siempre el Espíritu de Dios el que «fortifica la estructura orgánica de la Iglesia y el que mantiene en ella la concordia» [14].

> Si pretendieran asegurarse garantías humanas absolutas, el primado resultaría extremadamente precario ante los peligros que proceden de los hombres y es necesario siempre tener en cuenta esta eventualidad. Sin la confianza en el Espíritu santo y su virtud protectora, toda la construcción de la Iglesia está en peligro y no hay salida posible [15].

Pero nosotros sabemos también que Dios ha querido asociar a los hombres a su obra de salvación, y no tenemos nada que cambiar o que despreciar, sino simplemente recibir lo que fue instituido a este propósito según el testimonio de los textos del nuevo testamento.

En este aspecto, lo mismo para expresar la verdad esencial que nos interesa aquí que para encontrar la motivación esencial, puede ser suficiente una fórmula adoptada por el Vaticano II: «Los obispos, dice la *Lumen gentium,* reúnen la Iglesia universal que el Señor fundó sobre los apóstoles y edificó sobre el bienaventurado Pedro, su jefe» [16]. La fórmula traduce directamente el pen-

---

13 V. Soloviev, *La Russie et l'Église universelle,* Paris 1922, 161. Igualmente J. Ratzinger, *o. c.,* 229: «En las realidades decisivas de la Iglesia lo que importa, no son los razonamientos, sino las *realidades históricas*».

14 *Lumen gentium,* 22.

15 J. Ratzinger, en G. Barauna, *o. c.,* 767.

16 *Lumen gentium,* 9: «Ecclesiam congregant universalem, quam Dominus in apostolis condidit et supra beatum Petrum, eorum principem, aedificavit».

samiento de Jesús «grabado por decirlo así, en los nombres mismos de "Kephas" y de los "doce", teniendo en cuenta la profundidad de sus resonancias bíblicas»[17]. Es también con la iglesia de Roma, donde se asienta el sucesor de Pedro, «con la que debe necesariamente conformarse toda iglesia», como lo proclama san Ireneo en un célebre texto[18]. La referencia a Pedro es, si se puede decir, «el medio más rápido» instituido por Jesús mismo para asegurar la unidad[19].

En el apéndice al evangelio de Juan, Simón-Pedro, que ocupa ya en el evangelio una posición predominante entre los doce, presenta al resucitado, en una escena simbólica, los peces de su red. Jesús le confía entonces solemnemente el oficio de «apacentar el rebaño». La Iglesia es una. Y ésta es la Iglesia de Pedro. Es a él, entre los doce, a quien Jesús resucitado ha enconmendado la mies, la pesca y «el cuidado del rebaño». A estas líneas, debidas a uno de los mejores exegetas contemporáneos[20] hacen anticipadamente eco los dos hermosos versos de Charles Péguy:

> Et nous sommes tombés dans le filet de Pierre parce que c'est Jésus qui nous l'avait tendu[21]:
>
> Hemos caído en las redes de Pedro, porque fue el mismo Jesús quien las lanzó al mar.

> El modo según el cual los obispos de Roma han hablado y actuado revela que ellos se sentían responsables frente a toda la Iglesia del depósito que habían recibido de Pedro, i igualmente fuera de Roma nunca se puso en duda, en los primeros

---

[17] H. Coathalem, o. c., 1020.

[18] *Adversus haereses,* 1. 3, c. 3, n. 2 (Sagnard, SC 34, 103).

[19] «Brevis et compendiosa via»: Pío IX; J. Jiménez Urresti, *La collégialité épiscopale,* Paris 1965, 273-274.

[20] H. Schlier, *La unidad de la Iglesia en el nuevo testamento,* en *Problemas exegéticos fundamentales en el nuevo testamento,* Madrid 1970, 234-235, sobre Jn 21, 10-17; cf. Jn 1, 42; 6, 68; 13, 18; 20, 1-10.

[21] *«Suite» d'Eve,* en *Poésie,* Pléiade, 885-886.

siglos, su cualidad de sucesores de Pedro ni el principio de su autoridad, sea lo que fuere de los límites de la misma [22].

Desde el año 95 ó 96 aproximadamente, cuando el apóstol Juan vivía sin duda todavía, hallándose Éfeso más cerca de Corinto que Roma, y cuando la iglesia de Corinto había sido fundada por un apóstol, la Iglesia de Roma interviene, por medio de la carta de Clemente, con una serena y firme autoridad, ante esta iglesia de Corinto para poner orden en sus asuntos interiores: «Si algunos desobedeciesen lo que decimos en nombre de Dios, que sepan que ellos incurren en culpa y se exponen a graves peligros» [23].

Es de notar — observa el teólogo ortodoxo Nicolás Afanassieff — que la Iglesia romana no consideraba necesario justificar de alguna manera su intervención; se diría que no dudaba en absoluto de que su prioridad sería aceptada sin discusión [24].

Y esto fue en efecto lo que sucedió: la reprimenda fue recibida religiosamente por los corintios; hacia el año 170, Dionisio de Corinto escribirá al papa Sotero que la carta de Clemente se sigue leyendo en sus asambleas litúrgicas [25]; sucederá lo mismo durante siglos en diversas regiones, y el prestigio de la carta será tal vez mayor en oriente que en occidente [26].

---

[22] B. Botte, *Histoire et théologie, a propos dù problème de l'Église:* Istina (1957) 339: «Ellos encontraron resistencias (cf. la controversia bautismal del siglo III); pero en definitiva la Iglesia se adhirió a las soluciones que ellos habían propuesto».

[23] C. 59, n. 1. Cf. c. 63, n. 2 (A. Jaubert, SC 167, 1971, 195, 203). El anonimato de la carta, enviada en nombre de la Iglesia de Roma, muestra la solidaridad de las iglesias y de sus jefes en los primeros siglos cristianos, pero no puede engañar sobre la persona y la autoridad de Clemente. Nadie, en la antigüedad, se engañó en este punto.

[24] N. Afanassieff, *Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe,* Neuchâtel 1960, 45-46.

[25] Eusebio, *Hist. eccles.* l. 4, c. 23, n. 11 (G. Bardy, SC 21, 204).

[26] A. Jaubert, ed. de Clément, SC 167, 88-89; J. Dauvillier, *Les temps apostoliques,* Sirey 1970, 295-319. Sobre el prestigio del mismo Clemente en Oriente, L. Duchesne, *Églises séparées*[2], Fontemoing 1905, 131-133.

> No se puede escapar a esta impresión —concluía Duchesne—, que desde el fin del siglo primero, unos cincuenta años después de su fundación, esta Iglesia (de Roma) se sentía ya en posesión de la autoridad superior, excepcional que ella no cesará de ejercer más tarde [27].

Aun antes de la edad apostólica asistimos a «la epifanía del primado romano» [28].

Frecuentemente se han esforzado algunos en disminuir la importancia de semejante testimonio, lo mismo que de los que le han seguido, los de Ignacio de Antioquía [29], Ireneo de Lyon, Dionisio de Corinto. Se ha dicho que en estos primeros tiempos no habría existido todavía más que el ejercicio de un primado de hecho, y solamente más tarde Roma habría intentado hacer de ello un primado de derecho, elaborando lo que Maurice Goguel ha llamado un «mito de justificación» [30]. Para ello, según algunos, Roma habría interpolado los evangelios, según otros, forzado la interpretación de los textos. La tesis de la interpolación fue sostenida por exegetas de peso, como Holtzmann, J. Weiss y en un primer tiempo Harnack [31]; fue también la de Alfred Loisy, que escribía en su comentario *Les évangiles synoptiques:*

---

[27] L. Duchesne, *o. c.*, 126, 155. En los tres primeros siglos «todas las iglesias del mundo entero, desde Arabia, Osroene, Capadocia hasta el extremo límite occidental, sentían en todas las cosas, en la fe, en la disciplina, en el gobierno, en lo ritual, en las obras de caridad, la incesante influencia de la Iglesia romana». Tal vez haya en estas últimas palabras alguna exageración.

[28] P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*[5], 146.

[29] Así en la suscripción de la carta a la Iglesia de Roma, agosto del 107, se ha intentado interpretar προκαθημένη τῆς ἀγάπης como «que es lo más caritativa» o «que se aventaja en obras de caridad», lo cual es poco aceptable desde el punto de vista gramatical y no tiene en cuenta el hecho que, en otros lugares, «agape» parece claro que para Ignacio es sinónimo de comunidad o de «ecclesia»: *Trall,* 13, 1; *Phil.* 11, 2.

[30] M. Goguel, *L'Église primitive,* Paris 1947, 158, 187, 231.

[31] Harnack cambió varias veces de opinión acerca del «tu es Petrus» «modelo ilustrativo del perfeccionismo del autor y también de los argumentos especiosos que se pueden descubrir siempre para sostener una mala tesis», P. Batiffol, *Cathedra Petri,* Paris 1938, 3, 38-39; cf. M. D'Herbigny, *Theologie de Ecclesia*[3] I, Paris 1927, 272-273, 283-285; II, 325.

> No sin razón la tradición católica ha fundado sobre este texto, Mt 16, 18, el dogma del primado romano. La conciencia de este primado inspira todo el desarrollo de Mateo, que no ha tenido solamente ante la vista la persona histórica de Simón, sino también la sucesión tradicional de Simón-Pedro [32].

Pero esta tesis, imposible de sostener seriamente, ha debido ser abandonada. No es menos imposible, pese a la extrema ingeniosidad que desplegaron entonces algunos en edulcorar el sentido de los textos [33], continuar desconociendo el puesto eminente atribuido a Pedro en los Sinópticos, en el evangelio de Juan, así como en los Hechos y en san Pablo [34].

Sin duda no se debe olvidar que en el texto de Mt 16, 18, tal como recuerda Karl Barth y como todo católico también lo profesa «es Jesús, y no Pedro, el que edifica, construye, su comunidad (οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν) y es esto lo que la hace invencible; Pedro, después de su confesión, no es llamado más que a proporcionarle el fundamento, la piedra» [35]; pero en realidad es él el llamado, él y no otro. Quedaría, pues la sola hipótesis según la cual esta condición de fundamento atribuida a Pedro no habría sido transmisible. Se sabe que ésta es la opinión de Oscar Cullmann, que tampoco ve en la autoridad reconocida a la sede de Roma durante los dos primeros siglos más que una situación de facto, cuya justificación no se habría buscado abusivamente en el evangelio más que

---

32 A. Loisy, *Les évangiles synoptiques* II, Paris 1908, 13.

33 Para los evangelios, la arbitrariedad es tanto mayor cuanto que se insiste por otra parte con razón (pero a veces en exceso o de manera unilateral) en las intenciones teológicas de los evangelistas.

34 Sobre el testimonio de san Pablo, ver L. Bouyer, *o. c.*, 464-465; Soloviev cita, *o. c.*, 151, estas líneas de E. de Pressensé, acerca del papel de Pedro en los Hechos: «Durante toda esta época primera, Pedro ejerció una influencia preponderante. Se ha visto una prueba de su primacía en el papel que entonces desempeñó. Pero considerándolo más de cerca, se advierte que no ha hecho más que desplegar sus dones naturales, purificados y acrecidos por el Espíritu divino»; *Histoire des trois premiers siècles du christianisme* I, 358.

35 K. Barth, *Dogmatique* IV/2, fasc. 3, Genève 1971, 23.

a partir del siglo III [36]. Sin embargo, como observaba muy recientemente el teólogo protestante Jean Jacques von Allmen, cuando Jesús dice también a Pedro en el capítulo 22 de Lucas: «Yo he rogado por ti para que tu fe no desfallezca y tú confirmarás a tus hermanos», él le confía esta tarea «en el marco de la eucaristía», es decir «en el marco de lo que Jesús quiere que permanezca hasta su regreso» [37].

Por lo demás es normal pensar, a falta de indicaciones en contrario, que la unidad de las iglesias particulares entre ellas debe reflejar la misma que unía a los apóstoles entre sí. Es por lo que, concluye von Allmen, el primado de la Iglesia de Roma «me parece bíblicamente fuerte». Puede suceder muy bien, confía él a sus lectores, «que la clase de pavor que nos sacude a todos los teólogos reformados, cuando vemos que no llegamos a eludir el problema de la sucesión apostólica, proceda del hecho de que, conscientemente o no, sentimos que si hay sucesión apostólica, hay sin duda, en esta sucesión apostólica, también una sucesión específicamente petrina» [38]. Que ésta se afirme desde el principio tranquilamente por el simple ejercicio, no por consideraciones teóricas, por medio de reivindicaciones y por un arsenal de pruebas, es ciertamente lo que se podía esperar. Lo contrario sería sospechoso, como si se tratara de forzar a los recalci-

---

[36] O. Cullmann, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr,* Neuchâtel 1952, 192-214. Ver un análisis crítico de esta posición en P. Benoit, *Exégèse et théologie* II, Paris 1961; cf. Ch. Journet, *Primauté de Pierre,* Alsatia 1953, 57-102.

[37] En Irenikon (1970) 532. Podría ser que la inserción de la palabra de Jesús en este lugar fuese obra de Lucas. En tal caso, se sabría al menos que tal era ya la convicción de Lucas en cuanto al alcance de estas palabras. Ver las reflexiones análogas de J. Ratzinger, *o. c.,* 130-131, con referencia a Mateo que escribía después de la muerte de Pedro. Cf. J. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort,* Paris 1971, 135: «La Iglesia está ya en Cesarea. Ya habla, toda su autoridad le viene ya de Jesús, de la confirmación que él ha dado a Pedro... Tal fue la Iglesia en su fuente, tal permanece a través de los siglos»...

[38] *Ibid.,* 529. En qué es en lo que suceden los obispos a los doce, y el obispo de Roma a Pedro, L. Bouyer, *o. c.,* 468-470; cf. Clemente Romano, c. 42 (A. Jaubert, SC 167, 169-171). Ver más adelante, p. 177.

trantes a admitir una novedad. En esta sobriedad primitiva no hay por otra parte nada que no sea conforme a la vida. El pensamiento reflexivo viene siempre en segundo lugar, y no adquiere de ordinario una cierta amplitud más que bajo el efecto de la contradicción.

Las justificaciones teóricas invocadas entonces no llegan forzosamente a transformar un hecho en derecho (es decir, en nuestro caso, sería un derecho abusivo), sino más bien a demostrar el derecho del hecho [39]. Para intervenir con razón autoritativamente, Clemente romano no tenía necesidad de comenzar por exponer a los corintios la historia de los orígenes cristianos, ni de hacerles a ellos o a nosotros un curso de exégesis evangélica. Él actuaba muy sencillamente teniendo conciencia de su responsabilidad, y su carta fue recibida en las iglesias con una conciencia semejante. Ahora bien, nosotros comprobamos después del suceso una perfecta coincidencia entre su intervención y los textos neotestamentarios que sirven de fundamento a su legitimidad. Así se verifica desde los orígenes de la Iglesia la reclamación de Soloviev:

> Que se nos encuentre pues, pedía él, para las palabras de Cristo a Pedro, para esta cátedra, una causa suficiente distinta de la promesa hecha a Pedro [40].

La carta de Clemente — se ha dicho — es el «prototipo eminente» de todas las intervenciones romanas [41]. En el siglo V el papa Celestino escribirá:

> Colocado por Dios en un puesto de observación, debemos desplegar diligentemente nuestra vigilancia, atajar lo que está

---

39 Igualmente se ha rogado a la trinidad antes de especular sobre ella. La tradición de la Iglesia es una tradición en acto. Los primeros cristianos no constituían un cuerpo profesoral; cf. *Dei verbum*, 8. No se encuentra, además, en los primeros padres, la afirmación teórica de un sacerdocio de los fieles o la de un colegio episcopal que sucede al de los apóstoles.

40 *La Russie et l'Église universelle*[6], 132.

41 H. Holstein, *Hiérarchie et peuple de Dieu*, Paris 1970, 22.

prohibido, sancionar lo que debe ser observado; nuestro cuidado espiritual no puede faltar ni siquiera para lo que sucede lejos, sino que se extiende a todo lugar donde el nombre de Dios es anunciado [42].

Al decir esto no dice nada que no hubiera podido decir ya Clemente. Si los papas están persuadidos hasta este punto de su misión, igual persuasión se da fuera de Roma, como sucedió con los corintios a los que se dirigía Clemente, y se le da la razón más de una vez. Ireneo lo hace aun antes, parece, de que ningún papa hubiera pensado en hacerlo, cuando celebra la *principalitas* de la Iglesia romana, es decir, la primogenitura que le proporciona su origen [43].

Muy pronto Cipriano dirá, en el mismo sentido, que en Roma se encuentra «la cátedra de Pedro y la Iglesia principal, de donde procede la unidad del cuerpo de los obispos» [44], y en la primera edición del *De Ecclesiae unitate:*

> El primado es concedido a Pedro y así se puede ver una sola Iglesia y una sola cátedra... El que deserta la cátedra de Pedro, ¿puede preciarse de estar en la Iglesia? [45]

Conjurando al papa Víctor a no excomulgar a los asiáticos, Ireneo reconocía con este mismo hecho su poder para adoptar tal medida. El concilio de Sardes, reunido en 343, escribirá al papa Julio que es bueno que los obispos de todas las provincias recurran a la cabeza, es decir a la

[42] *Epist.* 4 (PL 50, 43 OA).

[43] *Adversus haereses,* 1. c.; cf. P. Batiffol, *Cathedra Petri,* 36. Fue Calixto, a. 217-222, seguido de Esteban, a. 254-257 los que parece señalaron públicamente en Roma el «tu es Petrus».

[44] *Epist.* 59, c. 14, 1: «Ad Petri cathedram atque ad Ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est» (Hartel II, 683).

[45] C. 4: «Primatus Petro datur, et una Ecclesia et cathedra una monstratur. Qui cathedram Petri super quam fundata Ecclesia est, deserit, in Ecclesia se esse confidit?». Tal parece haber sido el texto primitivo. Cf. J. Colson, *L'épiscopat catholique,* 1963, 99-101; cf. Optato, 1. 2, c. 9: «... per cathedram Petri quae nostra est» (CSEL 26, 45).

sede del apóstol Pedro [46]. San Ambrosio declarará que al dar a Simón el nombre de Pedro, entregándole las llaves del reino y confirmando su fe, Cristo hacía del mismo el fundamento de toda la Iglesia [47], etc. Tendremos ocasión más adelante de citar otros testimonios.

Tanto o más que las declaraciones, la vida diaria de la Iglesia es elocuente a este propósito. Lo que nosotros podemos reconstruir de los primeros siglos nos muestra al obispo de Roma en su doble función de centro y árbitro. Se ha visto anteriormente que las diversas iglesias particulares, conscientes de su propia unidad, sentían la preocupación de mantener relaciones entre ellas: las cartas de Ignacio de Antioquía nos ofrecen de ello un primer ejemplo. La práctica de las «cartas de comunión», ocasionales o regulares, terminó por organizarse. Funcionaba así toda una red de comunicaciones, más o menos apretada según los lugares y las épocas pero de ellas ninguna región estaba excluida. Ahora bien, Roma era el centro de esta red. Las cartas llegaban al obispo de Roma y éste las difundía. Así se manifestaba la unidad católica. Uno de los testigos de esta práctica es Optato de Mileve:

> Gracias a un intercambio de cartas oficiales — nos dice — el universo entero concuerda con el obispo de Roma y se hace uno en una sociedad de comunión [48].

Pero más esencial es la misión de árbitro que mantiene la «sede apostólica» [49] en toda suerte de negocios, im-

---

46 «Hoc enim optimum esse videtur si ad caput, id est ad Petri apostoli sedem, de singulis quibusque provinciis Domini referant sacerdotes». Cf. P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin* I, 199. La autenticidad de esta frase ha sido puesta en duda, pero muy probablemente sin razón.

47 *De fide,* l. 4, c. 5, n. 56: Qui propria auctoritate regnum dabat hujus fidem firmare non poterat, quam cum petram dicit, firmamentum Ecclesiae indicavit?» (PL 16, 628 B).

48 «... cum quo nobis totus orbis commercio formatarum in una communionis societate concordat», 1, 2, c. 3 (CSEL 26, 37); cf. P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin* I, 101-104.

49 Sobre la historia de esta fórmula que, como otras, no ha sido al prin-

portantes o menos importantes. De todas las provincias — comprueba Inocencio I — aun de las más alejadas, con las que los correos son difíciles, se nos consulta y nos respondemos en cada caso [50]. San Avito, obispo de Vienne, lo confirma igualmente un poco más tarde:

> Vos lo sabéis — escribe a Senarius —, es una de nuestras leyes sinodales que en las cosas que atañen a la situación de la Iglesia, si surge alguna duda, nosotros recurrimos al gran obispo de la Iglesia romana, como los miembros se someten a la cabeza [51].

Con mayor razón, este recurso tiene lugar en circunstancias graves, cuando la fe de la Iglesia está en juego; aun en los períodos en que se levantan de parte del oriente diversas protestas, se sabe siempre, por encima de toda reticencia, que ésta es la regla inviolable, porque, como escribirá en 519 al papa Hormisdas el patriarca de Constantinopla Juan, ésta es la ley de la salvación: «Es en la sede apostólica donde siempre se ha conservado inviolable la religión católica» [52].

Durante largo tiempo «esta preeminencia jerárquica, esta dirección general que tenía su sede en Roma, fue ejercitada sin que se pensara en crear un personal espe-

---

cipio ni después siempre reservada a la sede de Roma, D. H. Marot, *La collégialité et le vocabulaire épiscopal du 5e au 7e siecle:* Irenikon 36 (1963) 42-48. Aplicada a Roma y refiriéndose a la memoria de los dos apóstoles Pedro y Pablo, la fórmula asumía una importancia particular.

[50] Respuesta al concilio de Mileve que le consultó, año 417. En San Agustín, *Epist.* 192, n. 1-2 (PL 33, 784). Hay que leer las tres cartas de Inocencio, col. 779-786. Ver también la famosa carta «ad Gallos episcopos», que es o de Dámaso o de Siricio, y es también una respuesta a los obispos que han consultado «a la autoridad de la sede apostólica»: Los que no observaran las prescripciones que contiene «se excluirían de la sociedad de los católicos y de la comunión de la sede apostólica».

[51] *Epist.* 36: «Scitis synodalium legum esse, ut in rebus quae Ecclesiae statum pertinent, si quid fuerit dubitationis exortum, ad Romanae Ecclesiae maximum sacerdotem, quasi ad caput nostrum membra sequentia recurramus» (PL 59, 253 A).

[52] «Prima salus est quia in sede apostolica inviolabilis semper catholica custoditur religio» (PL 63, 444 B).

cial. Con los presbíteros, los diáconos, los secretarios de su Iglesia era con quien el obispo de Roma trataba los negocios que se presentaban»[53]. Pero a medida que se desarrollaba el grano de mostaza, es decir a medida que crecía el árbol de la Iglesia, era necesario organizarse más y mejor. Las tradiciones se codificaban. De igual manera que las jerarquías locales se constituían hasta formar en oriente los grandes patriarcados, también la Iglesia de Roma se daba a sí misma los órganos necesarios para el cumplimiento de su misión. Influían también las contingencias históricas que por una parte, contribuían a aflojar los lazos con oriente y, por otra, asignaban al papado tareas al principio imprevistas: tareas administrativas de orden eclesiástico y hasta posteriormente de orden político. Como lo demuestra hasta la evidencia la historia del derecho canónico, la esencial referencia de todas las iglesias a la de Pedro se fue concretando en detalles de instituciones complejas, sujetas a mil variaciones. Se pueden descubrir aquí muchos excesos y abusos.

No se trata, por lo demás, de querer canonizar lo que, aun siendo enteramente legítimo, no fue más que iniciativa humana, ni de mantener indefinidamente aquello que, aun si fue benéfico, quizás indispensable en un tiempo determinado, no responde ya a las necesidades de una situación nueva. Newman, que se mostró más clarividente en su generosidad de espíritu que muchos críticos poco dotados de sentido histórico y que no saben ver las medallas más que por el reverso, elogia la centralización del poder eclesiástico en la edad media y su extensión temporal como un bien para la civilización europea; pero esto no quiere decir — precisa él mismo inmediatamente — que semejante beneficio valdría todavía para la Eu-

---

[53] L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*³, 15.

ropa moderna [54]. Nada hay menos conforme al verdadero espíritu tradicional que un conservadurismo inmóvil.

Por lo demás éste no podría menos de ser nostálgico. Todo lo que aquí interesa —pero la cosa es ciertamente de un interés vital— es mantener en su auténtico vigor la misión única del sucesor de Pedro como el que realiza «la forma de unidad» de los sucesores de los apóstoles, es decir en cuanto que asegura a través de todas las iglesias, en el espacio y en el tiempo, la *singularis cathedra* [55]. Por medio de las adaptaciones necesarias, por las reflexiones doctrinales, lo mismo que por medio de las reformas o las invenciones prácticas, lo que debe buscarse siempre, es una comunión mejor entre el obispo de Roma y sus hermanos en el episcopado, «id est, unitas illa radicalis a Spiritu sancto omnia ordinante in Ecclesia ad regnum Dei promovendum» [56]. La colegialidad episcopal, recordada y valorizada por el Vaticano II, no puede más que evocar, si es comprendida en su verdadero sentido, «una asociación más estrecha de los obispos al gobierno universal de la Iglesia, una solidaridad más inmediata, por encima de las instancias de la curia pontificia, entre los obispos y el papa, y de los obispos entre sí en su responsabilidad de pastores» [57]. Ciertas descentra-

---

54 *Lettre au duc de Norfolk,* 1871, c. 3, Paris 1971, 184. Newman se refiere al historiador protestante, L. von Ranke, Die Römischen Päpste..., 1834-1836.

55 Optato de Mileve, *De schismate Donatistarum,* 1. 8, c. 3: «forma unitatis» (CSEL 26, 170); 1. 2, c. 2: «una cathedra», «cathedra unica», «singularis cathedra»: 36, 46, 47.

56 Cardenal Garrone, sínodo romano 1969: «Es decir, esta unidad radical que viene del Espíritu santo que lo ordena todo en la Iglesia a promover el reino de Dios». Cf. el patriarca Maximos IV que define la colegialidad episcopal como «el encargarse todos los obispos solidariamente, en comunión con su corifeo el papa de Roma, de los intereses del reino de Dios»: Irenikon 36 (1963) 325.

57 G. Dejaifve, *La collégialité épiscopale d'après Lumen gentium:* LumVit (1965) 483; *Christus Dominus,* 12-13. Sínodo episcopal de 1969, *Responsiones P. Angeli Antón,* 10: Numerosos padres han pedido «ut episcopi magis activam responsabilitatem et magis operosam participationem una cum papa de facto exerceant». Cf. Pablo VI, discurso de clausura del sínodo, 27 octubre 1969: AAS (1969) 728.

lizaciones pueden, pues, ser oportunas [58], están en la lógica de las disposiciones del concilio y muchas han sido ya ampliamente realizadas de hecho. Ellas deben contribuir a una vitalidad renovada de las iglesias; pero a condición de no ser entendidas como un aflojamiento del lazo de la unidad.

Ni la iniciativa ni la fecunda actividad de ninguna iglesia particular podrá ser favorecida lo más mínimo por un repliegue sobre sí misma o por un distanciamiento respecto al centro. Tal actitud, por el contrario, no podría más que contribuir a esterilizarla [59]. Se invoca a veces a este propósito el principio de la «subsidiariedad». Una vez más, de acuerdo con los obispos del sínodo romano de 1969, Pablo VI ha recomendado desarrollar su ejercicio [60]. Sin embargo es necesario entenderla en su integridad y no de manera unilateral [61]. La vitalidad del cuerpo de la Iglesia, como la de toda sociedad bien ordenada, exige que la cabeza no acapare todas las funciones y todas las decisiones, sino que deje a cada uno de los miembros aquello que puede hacer por sí mismo. Este principio es el que se ha aplicado mejor desde hace algunos años y ha distribuido más ampliamente las competencias administrativas. Si se aplica en todas partes siguiendo el espíritu que lo ha dictado no podrán resultar de ello más que bienes [62]. Podrá ser llevado hasta muy lejos sin acarrear el menor perjuicio a la unidad de la Iglesia.

---

[58] Pero se ha observado (Legrand en Spiritus 43, 346): «No servirá de nada descentralizar la burocracia romana en cada diócesis», o en cada centro de conferencia episcopal.

[59] El cardenal Garrone decía también: «A nobis episcopis expectatur ante omnia ut quaestio de relationibus inter episcopos et sanctam sedem sit vere et appareat ut inquisitio de modis aptioribus ad unitatem inveniendum in opere urgenti fidei promovendae et defendendae».

[60] Discurso de clausura, 27 octubre 1969.

[61] De nuevo el teólogo reformado J.-J. von Allmen escribe con sabiduría: para el *bene essere* de la Iglesia es necesario «un serio respeto del principio de subsidiariedad...; pero también... un serio respeto de la unidad de la Iglesia universal, para limitar las pretensiones locales a la autonomía», *o. c.*, 536.

[62] L. Bouyer ha concretado la cosa con una advertencia sobre un hecho

Pero no se podrá olvidar que implica dos aspectos y que no servirá de nada reivindicar los derechos que de él derivan, si no se está dispuesto a aceptar la parte de deberes que impone. Lo mismo respecto a su propio rebaño que respecto a la Iglesia entera, los pastores comparten con el papa responsabilidades que no pueden descargar en el mismo, abandonando en el papa el ejercicio correspondiente de ellas. Ahora bien, algunas veces se puede preguntar uno, y nosotros nos los preguntamos realmente, sin permitirnos criticar a nadie en particular, si todos tienen siempre lúcida conciencia de esto. Especialmente hoy, en la grave situación en que se encuentra la Iglesia y ante el inmenso desamparo de tantos hombres a los que una vitalidad mejor asegurada podría devolver la esperanza ¿no sucede que se descarga fácilmente en el papa — sin el menor deseo de ayudarle — el cuidado de velar por la fe católica, de dirigir los esfuerzos de adaptación en el sentido de una verdadera renovación evangélica y no de un abandono a las corrientes del siglo, de promover efectivamente los grandes y necesarios movimientos de acción social, de recordar a tiempo y a destiempo las exigencias de la vida espiritual [63]? ¿Una carencia semejante no resulta poco conforme tanto al principio de la subsidiariedad como al de la unidad?

Las más importantes iniciativas debidas a un obispo o a un grupo de obispos, lo mismo que las más amplias

---

simbólico: «Si, habiendo desaparecido la iglesia primitiva de Jerusalén... le ha sucedido la iglesia romana en su función de *Madre y cabeza de todas las iglesias de la tierra,* nunca ha sido a las oficinas del Vaticano a las que la Iglesia de Roma ha unido esta denominación, sino a la catedral de Letrán, donde los papas a lo largo de los siglos han predicado el evangelio a una asamblea de fieles, han bautizado y presidido la oración en común y el banquete eucarístico». *L'Église de Dieu,* 337-338.

[63] En los casos extremos en que la jerarquía local falte de lleno a sus deberes, manteniéndose al margen de Roma, vendrá tiempo en que los fieles habrán de aplicar la consigna de san Agustín: «Videtis quam sit tacere periculosum... Ad nos quidem pertinet non tacere; ad vos autem, etiam si taceamus, de Scripturis sanctis verba pastoris audire»: *Sermo* 46, c. 9, n. 20 (PL 38, 282).

autonomías administrativas, jerarquizadas o no, que se pueden concebir, lejos de ser incompatibles con el permanente cuidado de la unidad católica, encuentran en su referencia a Pedro la seguridad de que tienen necesidad. Y es también en su referencia a Pedro como cada iglesia encuentra la protección de su independencia respecto a las presiones mundanas de toda índole, vengan de donde vengan, que puedan ejercerse sobre dicha iglesia. Sin el sostén de un papado fuerte —escribió también Newman— la jerarquía cristiana habría hace tiempo «degenerado en una casta feudal medio clerical medio secular, dotada de beneficios hereditarios y cada vez más sometida a la autoridad civil; se habría convertido en un sacerdocio nacional, que habría poco a poco descendido al nivel intelectual y religioso de su propia nación o de su tribu de origen» [64]. Podrían aportarse ejemplos muy antiguos: fue el papado ante todo el que mantuvo, en los primeros siglos de eso que se llama tan frecuentemente con tremendo simplismo la era constantiniana, la independencia de la Iglesia y la ortodoxia de la fe, contra los emperadores que seguían siendo semi paganos y sostenían de cuando en cuando y con cuánta energía, herejías semipaganas [65].

Hay también ejemplos mucho más recientes. Se dice a veces un poco deprisa que los peligros de esta clase pertenecen solamente al pasado; que los riesgos de usurpación por parte de los estados, que habían hecho necesa-

---

[64] *Lettre au duc de Norfolk,* 185.

[65] Parece olvidarse frecuentemente que, en el mismo siglo que siguió al edicto de Milán, la Iglesia católica estuvo muchas veces en lucha con el imperio —sin hablar siquiera del tiempo de Julián— y que sus obispos fueron entonces duramente perseguidos. Recuérdese en particular a Atanasio, a Crisóstomo o al papa Liberio contestando a Constancio II: «Yo estoy bien estando solo, la fe no pierde nada con ello. Destiérrame donde quieras». Liberio había escrito a Osio: «Mihi moriendum magis pro Deo decrevi, ne viderer novissimus delator aut sententiis contra evangelium commodare consensum», en Hilario, *Fragmenta,* serie B, 7, 6 (CSEL 65, 167). Él fue realmente desterrado a Tracia.

rio un reforzamiento del papado para defender la libertad religiosa, no hay que temerlos ya mucho: que «nunca la Iglesia ha sido tan libre». Es una visión muy optimista. La fuerza de los nacionalismos y el desarrollo de los estados totalitarios son hechos del siglo actual, y aun en las regiones donde la Iglesia es libre con relación a los poderes públicos, se halla expuesta a muchas servidumbres respecto a las diversas fuerzas sociales y a las tiranías de la «opinión pública». Eso que algunos querrían presentarnos como expresión «del sentimiento del pueblo cristiano» no es frecuentemente más que una forma nueva de una presión secular, temible poder que se impone por todos los medios coincidentes de la «acción psicológica». Cada día nos aporta ejemplos de lo mismo y nos hace ver sus fechorías. ¡Cuántas deformaciones de la fe pueden, en consecuencia, llegar a realizarse, lo mismo que de la moral y del sentimiento cristiano! ¡Qué de oposiciones pueden nacer entre las iglesias de las naciones o de los bloques de naciones enemigas! [66] En algunos casos ¡qué cruel impotencia en los obispos para desprenderse de los lazos que les impiden obrar, si no caen en las trampas que les tienden hábiles condicionamientos! Y en tales peligros que pueden ser de todos los días, la referencia a Pedro es una luz y un apoyo.

En este mismo recurso es también donde cada iglesia o cada grupo de iglesias encuentra la salvaguardia de su personalidad, tal como lo sienten hoy las jóvenes cristiandades de Africa. Y es finalmente esta referencia, este lazo directo de unión con Roma el que mantiene más eficazmente la fidelidad católica cada vez que una crisis interna viene a ponerla a prueba. Entonces la interven-

---

[66] Hoy algunos critican de buena gana el carácter de «jefe de estado» del Vaticano que se reconoce al papa. Éstos no creen que esta ficción jurídica reciente asegure la independencia del papado. ¿Encontrarían otra mejor?

ción personal de Pedro es decisiva [67]. También aquí la historia nos habla con elocuencia. Basta recordar solamente la protesta del diácono Hilario, legado de san León, en 449, contra las decisiones de la gran asamblea episcopal de Éfeso que mereció el nombre de «bandolerismo» [68]. No fueron tan raras las situaciones en que «los fieles tenían gran necesidad de una orientación doctrinal que no era perfectamente clara en la enseñanza de sus obispos»; hasta se puede preguntar «si no eran los mismos obispos los que tenían necesidad de ser fortalecidos por su jefe, el sucesor de Pedro, tanto para asegurarse ellos mismos y entonces poder enseñar con toda garantía, como para el robustecimiento de su autoridad doctrinal ante los fieles» [69].

---

[67] Las prerrogativas de la Iglesia de Roma y de su obispo «se manifiestan sobre todo en los casos en que la fe está en peligro, según la palabra de Jesús a Pedro, Lc 22, 32»: Patriarca Maximos IV, *La collégialité épiscopale:* Irenikon 36 (1963) 321.

[68] La narración en Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église* II I[3], Fontemoing 1910, 411-426. Se sabe que aquello fue el prólogo del concilio de Calcedonia.

[69] J. Jiménez Urresti, *L'autorité du pontife romain sur le collège épiscopale,* 270. El asombro será menor si se recuerda que, por el momento, las situaciones son casi siempre ambiguas. Los que, sorprendidos en medio de una tormenta, saben discernir a tiempo el fondo del problema, son raros. Así, al estallar el cisma provocado por Enrique VIII, la causa de la unidad católica y del papado podía parecer a los ojos de muchos que se confundía con la de una administración abusiva que recaudaba impuestos y pretendía ejercer una jurisdicción universal. Cf. el punto de vista anglicano presentado por D. W. Allen y A. M. Allchin en Irenikon 37 (1964) 174-175. El cardenal Wright pudo recordar en el sínodo de 1969 que entonces John Fisher fue el único obispo que «inter fratres suos nationales anglicanos sanctae sedi et fidei antecessorum suorum et nostrorum fidelis remansit». Cf. el canciller Audley, presidente del tribunal que condenó a Tomás Moro al suplicio de los traidores en 1534: «Maestro Morus, vos pretendéis ser considerado más sabio que todos los obispos, toda la nobleza y todo el reino en general»: G. Marc'hadour, *Thomas More,* Paris 1971, 108.

7

EL SERVICIO DE PEDRO

Desde hace algunos años dos orientaciones se dibujan en determinadas regiones de la Iglesia, orientaciones que cada día aparecen sostenidas y reforzadas por la prensa. Y que llegarían a comprometer, si prevalecieran, el equilibrio católico de la unidad en la diversidad cuya referencia a Pedro, como acabamos de decir, es la garantía establecida por Jesús. Por muy sumario que sea el presente estudio no podría pasar en silencio este tema, para no convertirse en algo demasiado abstracto.

La primera es una tendencia a aflojar en la práctica, gracias a una serie de pretericiones más que afirmaciones resueltamente expuestas, los lazos de cada iglesia con el centro. Ésta se difunde principalmente en determinadas iglesias que hemos llamado «locales», porque se quiere fundar — muy equivocadamente — en la idea de colegialidad. Si hubiéramos de creer a algunos, resultaría que esta colegialidad no puede sostenerse como algo actual más que en la medida en que despojara al papa de una parte de su autoridad; en la medida en que se mantuviera a distancia del mismo, descuidando tanto el escucharle como el informarle, evitando recoger sus enseñanzas, no mencionándole más que apenas en la oración. Es una especie de afectación de no conocer lo que viene de «Roma»; pretensión contraria a la llamada «curialista» no hace mucho violentamente denunciada, pero que

es simétrica a ésta: la imita, inspirándose como ella, aunque sea sólo en pequeñas cosas, en esta «reivindicación de derechos» [1], o en esta «eclesiología de poder», contra la cual reaccionó precisamente el Vaticano II. Ello explica quizás, al menos en parte, ciertos silencios sorprendentes [2]. Se manifiesta a veces hasta en los textos litúrgicos: así la invocación de los cuatro cánones de la misa *pro papa nostro* se convierte en la traducción oficial francesa, cada vez, en un seco y distante «por *el* papa»; cambio mínimo que en otros tiempos podría no prestarse a deducir consecuencias, pero que parece hoy muy inoportuno [3]. ¿Quién no ve que rasgos de este género van en detrimento de la «comunión», que es el ideal de siempre y que el concilio ha querido promover? [4]

¿Ha de verse en semejante actitud, como muchos piensan, un resurgimiento del galicanismo? Sería quizá concederle demasiado honor. La diferencia no está tanto en el hecho de que el antiguo galicanismo eclesiástico se mezclaba frecuentemente con un galicanismo político sostenido por el estado nacional, porque puede haber también un extraño particularismo nacional entre los adversarios más fogosos del nacionalismo y aun del estado

---

1 Cf. el cardenal Wyszinski, 13 octubre 1969, exhortando a los miembros del sínodo y al episcopado en general a no dejar que predomine la *vindicatio jurium*.

2 En su grave exhortación apostólica *Quinque jam annis*, dirigida a todos los obispos en diciembre de 1970, Pablo VI escribía: «No es la hora de preguntarnos, como algunos querrían insinuar, si es verdaderamente útil, oportuno, necesario hablar, sino más bien de poner los medios de hacernos oír».

3 La razón que se aduce para la supresión del «nuestro» no vale mucho (valdría entonces también para suprimir el «nuestro» del Padre nuestro). Este pronombre tiene un valor positivo en el caso del papa como en el caso del obispo del lugar. Se conserva en las otras traducciones que hemos podido consultar. Los alemanes, que no son sospechosos de «papolatría», traducen correctamente: *für unsern Papst*. No pensamos que hayan sido los obispos los que han decidido esta supresión: P. Batiffol, *Leçons sur la messe*[5], 242 cita una antigua fórmula del siglo VII: «pro famulo tuo N. papa nostro sedis apostolicae episcopo».

4 Cf. el cardenal Garrone, en el sínodo de 1969: «Maxime nobis praecavendum est, ne quaestio de relationibus inter episcopos et sanctam sedem non jam sub aspectu et inspiratione communionis respiciatur, etc.».

que representa a la nación. Pero el antiguo galicanismo contaba con un aparato doctrinal, incluía una tradición, se hallaba unido a ciertas costumbres venerables, se expresaba en una cultura no solamente eclesiástica, sino también humana, quizás un poco estrecha, pero sólida, confirmada por muchas obras notables y muchos nombres ilustres. Aquí por el contrario estamos ante una reacción adolescente, una ideología tosca y sin raíces, un replegarse sin grandeza. A despecho de algunos gestos superficiales, convendría hablar más bien de un cierto provincialismo, o de un cierto insularismo [5].

Al proceder, en efecto, de una concepción completamente local de la unión colegial, el alejamiento que se preconiza respecto al centro, se convierte ipso facto — pese a las palabras que son frecuentemente mentirosas — en una tendencia a disolver los lazos de la colegialidad universal. Es naturalmente en Roma, centro de la catolicidad, donde confluye hoy el inmenso trabajo de búsqueda y de puesta a punto suscitado por el último concilio, en materia de liturgia, de derecho canónico, de teología, de pastoral con la mira puesta en la deseada renovación. Es en Roma donde se encuentran más frecuentemente con esta finalidad los expertos procedentes de todos los puntos del globo terrestre. Es, pues, de Roma de donde procede el fruto más o menos provisional de todo este trabajo. Como cualquier otro no es siempre perfecto. Pero ignorarlo o despreciarlo, por sistema, rechazarlo en cuanto «romano» es cometer al menos un desprecio que provoca el propio aislamiento [6]. Si, en una región cualquiera,

---

[5] «Nada es más extraño al episcopado antiguo que el insularismo»: B. Botte, en *Études sur le sacrement de l'ordre,* 122.

[6] Existe, por ejemplo, una comisión teológica internacional, creada a petición de los obispos, y puesta a disposición de los mismos, a la que no pertenece ningún teólogo romano. Como ella se reúne en Roma una vez al año para revisar su trabajo, los ideólogos en cuestión desearían proscribirla en Francia en cuanto «romana». Hay otros ejemplos todavía.

los obispos ceden a los que a ello les empujan, privarían a su propia iglesia de una riqueza que debe ser común a todos los fieles. Y si, dejándose convencer, adoptasen una actitud parecida respecto al mismo papado, derruirían, como se ha escrito justamente [7], sus propios cimientos. ¿No tiene precisamente por objeto la autoridad del papa, según la enseñanza de san Gregorio repetida por el Vaticano I, fortalecer la de los obispos? [8] Éstos se verían mucho más impotentes para atajar en sus propias diócesis el «particularismo indócil» que señalaba un día Pablo VI a propósito de la difusión de un cierto anarquismo litúrgico [9].

Pronto hará ciento cincuenta años que Möhler hablaba por propia experiencia cuando advertía «la íntima unión entre el respeto al papa y el espíritu comunitario». Ésta aparece con evidencia —decía— en el hecho de que el debilitamiento de lo uno incluye una amenaza para lo otro, hasta tal punto son dos cosas solidarias, como atestigua la historia reciente [10]. Un testimonio idéntico nos viene de una época más antigua y de nuestro mismo país. Avito, obispo de Vienne, que se encontraba en conflicto con su colega Cesareo de Arlés a causa de la primacía, acababa de ver, con gran disgusto, que el papa Sínmaco decidía el litigio en favor de Cesareo, año 500. Algunos meses más tarde, él no defendía con menor energía, en nombre de todo el episcopado de las Galias, la causa del primado romano contra los obispos italianos, que, demasiado dóciles al poder político, pretendían juzgar al papa. No vacilaba en dirigirse para esto a los laicos:

---

[7] L. Bouyer, *o. c.*, 478.

[8] Vaticano I, sesión 4, c. 3: «El poder episcopal es confirmado, afirmado y defendido por el pastor supremo y universal» (Dz 1828). Cf. O. Rousseau, en Irenikon 29, 127. Hay aquí algo más que una declaración de principio.

[9] Alocución del miércoles 3 septiembre de 1970.

[10] *Gem. Scrift* I, 265; citado por S. Lösch, en *L'Église est une*, 1929, 233.

Os escribo por mandato que yo he recibido de todos mis hermanos de la Galia. Estamos ansiosos a causa de la Iglesia romana... Y no es solamente lo que sucede en Roma lo que nos hace pensar. Porque si en realidad cualquier otro obispo llega a fallar, hay modo de encontrar remedio; pero si el obispo de Roma es cuestionado y su sede es sacudida, no es entonces un obispo, es todo el episcopado el que vacila. Vosotros sabéis bien en medio de cuántas tempestades navegamos en el bajel de la fe. Si, pues, vosotros veis como nosotros estos peligros, es necesario que trabajéis activamente para proteger a aquel que conduce la nave. De otro modo, ¿cuál sería nuestra suerte, si los navegantes se ven privados de su capitán? [11]

En un momento de calma y de salud espiritual no habría por qué conmoverse por una tendencia cuyas manifestaciones, al menos entre los jefes responsables, son en general todavía bastante benignas. Se podría interpretar el caso como una fiebre pasajera, provocada por la inoportuna explosión de un sentimiento de libertad recobrada. Pero en el momento en que una crisis mundial sacude fuertemente el interior mismo de la iglesia, las consecuencias de semejante estado de espíritu pueden llegar más lejos de lo que piensan muchos de aquellos que la propagan. Ello introduce un fermento de disgregación en un cuerpo social en el que sería más necesaria que nunca la cohesión pensando en las inevitables luchas espirituales. En cualquier caso, nada podrá alejar mejor la amenaza que se presente como una toma de conciencia más clara, más decisiva de lo que es esencial a la estructura de la iglesia: la comunión de cada iglesia particular en la persona de su obispo —y también ciertamente, en consecuencia, de cada iglesia local que agrupe un determinado

---

[11] Avito, *Epist.* 5, año 501, en U. Chevalier, *Oeuvres complètes de saint Avit, évêque de Vienne,* nouv. éd. 1890, Lyon, 131-133: PL 59, 248-249 ep. 31: «Non ea tantummodo, quae Romae geritur, causa cogitanda est. In sacerdotibus ceteris potest, si quid forte nutaverit, reformari; at si papa Urbis vocatur in dubium, episcopatus iam videbitur, non episcopus, vacillare, etc.».

número de obispos — con el pastor de la iglesia de Roma, pastor universal y centro de la unidad católica [12].

La segunda orientación o la segunda tendencia toma cuerpo en una serie de tesis, de reclamaciones, de proyectos de reforma más explícitamente formulados. También ésta pretende promover con hechos la idea de la colegialidad episcopal, reduciendo al mínimum, por parte del obispo de Roma, el ejercicio de su autoridad. Los promotores de cada uno de estos proyectos, se trate de una antigua idea puesta al día o de una nueva invención, quieren ver en ello — uno se pregunta por qué — la panacea que abrirá el camino del progreso y va a asegurar la salvación de la iglesia.

Es ante todo la apelación a una conciliaridad más frecuente. Ya en 1870 algunos obispos recordaban el famoso decreto del concilio de Constanza y también un voto pronunciado por un grupo de prelados italianos en Trento, que pedía la institución de una periodicidad para los concilios ecuménicos. Era, si no adoptarlo doctrinalmente, al menos intentar aplicar en la práctica el sistema conciliarista, que, en tiempos del gran cisma de occidente, había seducido a un determinado número de personas. Pero este sistema — aun hecha abstracción de todo elemento heterodoxo — no tenía base ninguna en la tradición. «Los teólogos que desearían hacer del concilio una institución regular — escribe Gérard Philips — se engañan, el concilio por naturaleza es más bien un acontecimiento, no una institución» [13], y el informe publicado recientemente

---

12 «He enim est, cui Dominus dixit: pasce agnos meos, etc., et pascere est etiam quaerere communionem omnium cardenal Wojtyla, Cracovia. «Conferentiae nationales, regionales et aliae hujusmodi, valde convenientes sunt, saltem propter rationes practicas. Sed qua tales, non in communione sunt cum Roma, nec Ecclesiam catholicam proprie constituunt. Potius loquendum esset de ecclesiis dioecesanis, vel melius de episcopis per mundum dispersis una cum gregibus suis, qui cum centro unitatis fidei, caritatis et spei christianae, vid: cum sede romana, in communione sunt»: cardenal Wright.

13 G. Philips, *L'Église et son mystère*... I, 296. Ver anteriormente, c. 4, p. 83.

por la comisión mixta «Catolicidad y apostolicidad», dice de modo análogo que los concilios son «manifestaciones esporádicas» [14]. Con una fórmula que resulta ligeramente arcaica, Gréa lo decía no hace mucho sabiamente: «La iglesia católica no puede trastornar el mundo con la frecuente celebración de concilios ecuménicos» [15].

Por lo demás, el más audaz de los que en 1870 deseaban esta periodicidad bajo la influencia quizá de la doctrina de la *sobornost* lanzada y relanzada por los eslavófilos, Strossmayer, no se atrevía a proponer para la convocación más que un ritmo de veinte años [16]. Hoy muchos desearían que el sínodo episcopal instituido por Pablo VI desde antes de terminar el concilio Vaticano II se transformara prácticamente en una especie de concilio, convirtiéndose, contra la letra y el espíritu de su constitución [17], en órgano regular del magisterio del episcopado universal. Mientras que el sínodo — piensan — no tenga más que una misión de consejo, la colegialidad no se habrá realizado plenamente. Esto es — creemos — equivocarse doblemente. El sínodo es una expresión, se puede aun decir que es hoy la expresión más señalada de la colegialidad. Pero, por una parte, la decisión tomada en octubre de 1969 de reunirlo cada dos años [18], prueba hasta la evidencia que ni en el pensamiento del papa ni en el de los

---

[14] Irenikon (1970) 198.

[15] *De l'Église*... éd. de 1965, 223.

[16] G. Dejaifve, *Conciliarité au concile du Vatican:* NRT 82 (1960) 798-799. Por lo demás, no hay nada en esto que nos impida admirar la visión y la actividad de este gran obispo.

[17] *Expositio et explicatio relationis de parte doctrinali,* oct. 1969, 6: «Talis est episcoporum synodi natura, maxime cum in coetum extraordinarium congregatur, atque tali gaudet repraesentatione episcorum collegii, ut tamquam organum universalis episcopatus magisterii haberi non possit». Pablo VI, discurso 27 oct. 1969: «Hoc autem institutum non eo spectat ut potestatum aemulationem gignat vel difficultates paret efficaci atque ordinato Ecclesiae regimini; spectat vero ut in rem deducatur mutua romani pontificis et episcoporum propensio ad fovendam arctiorem communionem et sociam operam apte ordinandam»: AAS (1969) 728.

[18] Pablo VI, *Discurso de clausura,* 27 octubre.

obispos presentes se podía tratar de introducir en la iglesia, con desprecio de toda tradición y de todo buen sentido, lo equivalente a un concilio ecuménico bienal. Y ni el papa ni los obispos concebían ciertamente el pleno ejercicio de la colegialidad episcopal bajo la sola especie de la conciliaridad. Ellos no habían olvidado el texto conciliar que habían votado y promulgado cinco años antes y que muchos teólogos improvisados parecen no haber siquiera leído jamás. Si algunos, por otra parte, pretendían con esto forzar al papa a ejecutar los decretos de una mayoría, convendría recordarles que, hasta en el caso de un concilio ecuménico no hay nunca lugar a oponer entre ellos el papa y los otros obispos [19] con mayor razón a someter el primero a los segundos [20].

Sin duda no es tampoco esto lo que se busca cuando, por una preocupación semejante de hacer la colegialidad más eficaz, se presenta otra proposición: que de ahora en adelante el papa sea elegido por una delegación del episcopado universal. Sin embargo ¿no es aquí adonde se podría llegar? ¿No sería esto, de buena o de mala gana, hacer del papa una especie de superobispo sin raíces locales ni temporales, soberano constitucional o presidente de una iglesia concebida y como fabricada a imitación de un estado moderno? ¿Sería el elegido todavía simplemente el obispo de Roma y, como tal, sucesor de Pedro y heredero de su misión? La cuestión se puede plantear al menos, y no parece que haya sido examinada desde luego con la atención que debería hacerse.

---

[19] «Nunca se insistirá bastante en el hecho de que la comparación no se hace entre el papa y los otros obispos, sino entre el papa y el colegio episcopal, *en el cual está comprendido él mismo*»: G. Philips, *o. c.*, 297, 304.

[20] Bien entendido que no es menos deseable que los obispos se encuentren asociados, cuanto más mejor, ya sea a título individual, ya sea por medio de las conferencias episcopales del sínodo, a la preparación de los actos que emanan del papa, tal como decía el cardenal Marty en su informe del 17 de octubre de 1969: Doc. cath. 66 (1969) 1.013-1.014. Ver anteriormente p. 115.

En materia de mayorías y minorías en la Iglesia se pueden leer las reflexiones, no exentas de humor, de K. Barth, *Dogmatique* IV/1, f. 3, 1967, 73-74.

La elección del soberano pontífice, estimaba Gréa, pertenece tan exclusivamente a la iglesia romana, que ningún poder, ninguna asamblea, ningún concilio, aunque fuera ecuménico, podría suplantarla... El elegido de la Iglesia romana es el único heredero de san Pedro [21].

De hecho, en 1963, ninguno propuso en serio la idea, que nosotros sepamos, de que el sucesor de Juan XXIII podría ser designado por el concilio. Sin embargo quizá la afirmación de Gréa podrá parecer a alguno demasiado absoluta, ya que está claro, como él mismo dice, que las formas de elección para la iglesia de Roma han sufrido a lo largo del tiempo más de una modificación, y que el colegio de los cardenales actualmente no puede pasar si no es ficticiamente como representante de la iglesia de Roma. Esta observación es exacta. Sin embargo se debe observar también que no se trata solamente de la diócesis de Roma estrictamente limitada. De una manera habitual, en otro tiempo, cuando un obispo moría, los obispos de las diócesis vecinas se reunían para la elección y la ordenación de su sucesor; ahora bien, el colegio de los cardenales comprende todavía hoy los obispos de las diócesis suburbicarias, título que se ha convertido en ficticio, pero que podría volver a ser real. Por otra parte, la extensión de este colegio a los obispos del mundo entero ofrece la ventaja de asegurar en la práctica una elección que pueda ser más gratamente aceptada, sin hacer de ello una cuestión de principio. Por lo demás, siempre es obligado admitir que en toda institución que se desarrolla y perdura es imposible que las situaciones no presenten alguna anomalía. Pero ¿es necesario cortar lo que queda de una unión primitiva, aun cuando este resto no sea ya en parte

---

[21] A. Gréa, *o. c.*, 176. Juan XXIII y Pablo VI han acentuado su carácter fundamental de obispos de Roma, obligándose a visitar por sí mismos las parroquias, a celebrar allí la eucaristía y a predicar. Sin juzgar inmutable el sistema actual, pensamos solamente que el que se pretenda que le sustituya adolece de graves defectos.

más que simbólico? ¿Mejor que conservarlo? ¿Con qué fin? ¿En nombre de qué principio?

La elección se debería hacer —se nos dice— «por un consejo verdaderamente representativo de la iglesia»; sería un consejo «representativo de las diferentes naciones, las diferentes mentalidades, las diferentes edades» [22]. Pasemos sobre estas últimas palabras que permiten soñar un poco... Pero ¿de dónde se ha tomado este postulado de la representación? ¿Tiene algún fundamento tradicional? ¿Pedro fue elegido por los once? ¿Alguno de sus sucesores ha heredado el cargo por una elección de este género? ¿Clemente romano podía decir a los corintios que les hablaba con autoridad porque había sido elegido por las diversas iglesias? Si se nos demostrase que el modo de elección del papa, en otro tiempo verdaderamente representativo, no lo es ya hoy, entonces sería claro que debería de ser modificado a fin de que el nuevo resultase conforme con la tradición; rehusar esto sería propio de un conservadurismo de cortos alcances. Pero éste no es en manera alguna el caso. Reclamar para la elección del papa esta representación de la iglesia universal ¿no sería desnaturalizar profundamente el sentido de la misma e inclinarse a concebir al elegido, tal como decíamos, como un representante o como un delegado? [23] No diremos que semejante modo sea imposible. Pero ¿no será esto en todo caso tomarse amplias libertades, no solamente res-

---

[22] H. Küng en Concilium 64 (1971) editorial.

[23] Para descartar todo equívoco, precisemos aquí, con J. Ratzinger, *o. c.*, 180 e Y.-M. Congar, en *Le concilè et les conciles,* 308-309, que hay ciertamente una idea, bíblica y cristiana, de la representación, pero que se distingue fundamentalmente de la idea política y parlamentaria. El jefe espiritual representa a su comunidad como la personificación y el resumen del cuerpo cuya cabeza es. Al recibir su poder del Señor, incorpora en su persona (no privada, sino oficial) a los miembros de los que ha sido nombrado jefe. «Cuando el papa actúa en virtud de su función, representa al mismo tiempo a toda la Iglesia y todo el cuerpo de los pastores. Pero nadie puede deducir de aquí que él reciba su poder, de la comunidad de la Iglesia o de los obispos: al contrario él lo recibe directamente de Cristo»: G. Philips, *o. c.* I, 297.

pecto a la tradición eclesiástica, sino también respecto al evangelio?

> Según san Mateo, no es exactamente que Pedro sea elevado por medio de un poder distinto por encima del resto de los doce, sino más bien que él ha recibido personalmente el mismo poder que, a los doce — comprendido él por consiguiente — será otorgado solidariamente... [24] Pedro a este respecto, no aparece como un super-apóstol, sino como el apóstol en quien, personalmente, se encuentra reunido todo lo que es participado, o poseído en común por el colegio apostólico todo entero [25].

No sorprenderá, pues, que una proposición en la cual este carácter distintivo de Pedro aparece, si no suprimido, al menos mal conservado, haya suscitado muchas reservas. ¿No es esto un intento de adaptar la constitución de la iglesia a las costumbres seculares, más bien que hacerla resaltar mejor y de vivificar su originalidad propia? ¿No va esto a contrapelo de una de las más importantes renovaciones del Vaticano II que se refiere al valor de la iglesia particular fundada sobre la unión entre la iglesia y la eucaristía? ¿No manifiesta esto una preocupación predominante por la eficacia — muy dudosa — más que por la fidelidad profunda?

No sorprenderán tampoco las vivas reacciones que ello ha provocado por parte de las iglesias orientales.

En efecto, fuera de algunas mentalidades ciegas, que se encuentran como en todas partes, los principales por-

---

[24] Cf. Mt 18, 18 (=Jn 20, 23) y Mt 16, 19.

[25] L., Bouyer, *o. c.*, 463; cf. 473; san Jerónimo, *Contra Joviniano*, 1. I, n. 26: «At dicis, super Petrum fundatur Ecclesia; licet id ipsum in alio loco super omnes apostoles fiat, et cuncti claves regni coelorum accipiant, et ex aequo super eos Ecclesiae fortitudo solidetur, tamen propterea inter duodecim unus eligitur, ut capite constituto, schismatis tollatur occasio» (PL 23, 247 A). La cuestión de la situación exacta de Pedro en Roma, y del «cómo» de su sucesión permanecerá siempre oscura. Las hipótesis son varias. Cf. J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris 1956, 323-326; E. Lanne, en Istina 196, 65; P. Benoit, *Exégèse et théologie* II, 1961, 305-306. Sobre las primeras listas episcopales de Roma, P. Batiffol, *Cathedra Petri*, 170-173.

tavoces de la ortodoxia no encuentran dificultad en admitir, en la iglesia universal, una cierta preeminencia al obispo de Roma. Muchos entienden tanto mejor esta necesidad, puesto que comprueban en sus propias iglesias la cruel ausencia de un centro común, ausencia que no pueden remediar los vanos intentos fundados sobre las teorías modernas de un poder supremo colectivo. Ellos reconocen gustosamente el valor de los testimonios antiguos, que están unánimes en considerar «en Roma la iglesia primogénita y el centro universal de unanimidad de las iglesias»; solamente —dice todavía uno de ellos— en «el calor de la polémica es como se pueden negar estos testimonios, su consentimiento y su significación» [26]. Para ellos, especialmente el famoso canon 28 de Calcedonia insinuando que la primacía de la vieja Roma le venía no del apóstol, sino de su grandeza secular, no era más que un texto de oportunismo político» [27].

Si no quieren expresar esta primacía en términos de derecho, rehusan no obstante seguir a aquellos de sus historiadores que minimizan sistemáticamente el alcance de las afirmaciones tradicionales; reticentes ante la idea de un «poder supremo», lo son otro tanto ante la de una «simple presidencia concebida en términos democráticos o parlamentarios» [28]. Pero lo que subrayan fuertemente, a

---

[26] A. Schmemann, en *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe,* 121, 136, 141-142; cf. W. Soloviev, *La Russie et l'Église universelle,* 17-21.

[27] Igualmente J. Meyendorff, observa que «lo mismo que los teólogos bizantinos posteriores, Fotino desconocía el argumento polémico que opone artificialmente Pedro a su confesión de fe, etc.»: *La primauté de Pierre,* 96-97.

[28] A. Schmemann, *o. c.,* 142. En la misma sobre N. Afanassieff prefiere decir «prioridad» en lugar de «primacía», para mejor oponer la autoridad del testimonio a un poder «basado en el derecho». Sin embargo, observa: «el testimonio de la Iglesia de Roma no era menos válido (en los tiempos antiguos) que cualquier acto jurídico. Si, en la historia de la Iglesia, hay verdaderamente una época en que la fórmula *Roma locuta, causa finita,* respondiera a la realidad, es ciertamente en el tiempo en que la Iglesia romana no poseía ningún poder jurídico»; *o. c.,* 54, 60-62. Nosotros no vamos a examinar aquí el valor de esta dicotomía. Digamos solamente (con la esperanza de no anticipar nada inexacto) que a nuestro juicio, en el acto esencial de su magisterio, la autoridad del sucesor de Pedro es ciertamente un testimonio. Él no decide nada a su

veces quizás hasta con exceso, es que el primado está ligado a una sede local bien determinada, y no debe nada a una representación cualquiera [29]. Con mayor razón rechazarían el admitir el primado de un super-obispo instalado por una representación de las solas (o casi solas) iglesias de occidente [30]. El proyecto que se nos presenta como si se impusiera urgentemente para el bien de la iglesia constituiría sin duda, con sólo que se tomara en seria consideración, un mayor obstáculo a la causa ecuménica. ¿Hemos puesto el debido interés en reflexionar sobre este tema?

Será difícil de refutar, cualquiera que sea la solución que se dé a los problemas de la elección o de la colaboración sinodal, que la prerrogativa del sucesor de Pedro consiste ante todo en una misión de intervención personal. Se podría también sentir la tentación de imaginar una solución intermedia que permitiera neutralizarlo sin abolir el papado. Se trataría de persuadir al papa, en nombre del bien de la iglesia, que se obligara él mismo por medio de un acto solemne decretando que en el futuro no intervendría nunca más que «colegialmente». La idea sería ingeniosa. Pero si fuera realizada en toda su fuerza [31], aque-

---

gusto, pero se refiere a la fe de la Iglesia entera, es decir, a la tradición que viene de los apóstoles de la cual él es el guardián por excelencia. Rehúsa también ceder a las presiones de los que a veces desearían hacerle adoptar una decisión arbitraria, en nombre de un poder que él no se reconoce. Cuando es necesario él lo recuerda a los obispos que parece lo olvidarían para sí mismos.

[29] A. Schmemann, *o. c.*, 143. Cf. San Jerónimo, *Epist.* 146 a Evangelus, n. 1: «En cualquier parte que haya un obispo, sea en Roma o en Gubbio, en Constantinopla o en Reggio, en Alejandría o en Tanis él posee el mismo valor y también el mismo sacerdocio» (J. Labourt 8, 116).

[30] Hablamos así para abreviar, sabiendo bien que hoy esta distinción de orden geográfico no responde ya sino bastante mal a la realidad; se podría decir también: «de las iglesias latinas solamente», lo que tampoco sería enteramente exacto. Se trata sólo de las iglesias de obediencia católico-romana a la hora de la elección de un papa.

[31] Sería totalmente diferente el caso de una decisión tomada por el papa de no utilizar su poder personal a propósito de tal problema o de tal conjunto de problemas, aunque fueran importantes, pero en los que ni la fe ni la disciplina esencial de la Iglesia estuvieran comprometidas. Por ejemplo, encomendar determinada solución práctica a la elección de un sínodo episcopal, aunque el sínodo no sea por sí mismo más que un órgano consultivo.

llos a los que hubiera seducido ¿se habrían preguntado cuál iba a ser el valor, tanto moral como jurídico, de tal acto? ¿Cómo el sucesor de Pedro podría descartar de antemano, sin traicionar su misión, el ejercicio de una prerrogativa que Cristo le ha concedido no como un privilegio individual al que podría renunciar, sino como el fundamento de un servicio de la iglesia universal, servicio cuyo cumplimiento puede ser exigido por las circunstancias? [32] ¿Cómo podría él y de qué modo rehuir un testimonio que es específicamente suyo? O bien ¿qué significaría este decreto previo si quedaba sobreentendido que podría derogarlo a su gusto? ¿No sería esto ofrecer de antemano a la iglesia una ocasión de disputa en vez de un instrumento de unión, tanto más que, por hipótesis, sería en los casos de grave crisis interior de la iglesia cuando él habría de tomar una decisión personal?

Una cosa es la descentralización en la iglesia o la aplicación del principio de subsidiariedad, cuyas ventajas y cuya conformidad con toda una tradición hemos reconocido, y otra cosa muy distinta sería una democratización al modo colectivista que, por caminos más o menos oblicuos, llegaría a hacer inútil la prerrogativa esencial de Pedro. Esto no sería volver a una tradición colegial más efectiva, sino sacrificarlo todo a una visión secular [33].

---

[32] El cardenal Wojtyla, 15 de octubre de 1969: «Collegialitas videtur etiam magna confirmatio istius supremae auctoritatis in Ecclesia, quae soli B. Petri successori est propria. Si in collegialitate includitur corresponsabilitas omnium episcoporum pro Ecclesia universali, tunc magis extollitur illa unica responsabilitas, quae ipsi soli est propria et in qua a nemine nec etiam a toto collegio substitui potest. Simul ad ipsum spectat collegialem actionem episcoporum in actum deducere, quaerendo in illa semper magis maturas expressiones communionis tam episcoporum quam Christifidelium. Ille enim est, cui Dominus dixit: pasce agnos meos, etc.».

[33] Esto no obsta, es necesario precisarlo, para que el papa deba siempre emplear «los medios de investigación apropiados»; él tiene «la obligación moral de prestar atención a muchas cosas, cuya lista completa difícilmente se podría componer»: G. Philips, *o. c.*, 233-235, 304. El cardenal Seper lo recordaba en su informe inaugural del sínodo de 1969: «Su ministerio primacial está sometido a las reglas objetivas de la fidelidad que dependen de la palabra de Dios reve-

Las formas de intervención de la sede apostólica en la vida de la iglesia, especialmente en materia doctrinal, han variado mucho a lo largo de los siglos. No debería discutirse — repitámoslo — si hay que tomar alguna de estas formas como norma absoluta. ¡Cuántas variedades contingentes y cuántos cambios se han realizado en la masa de *statuta sedis apostolicae, decreta majorum* o *canones ecclesiastici!* [34] Es la ley de toda gran institución que perdura. Tampoco debería hacerse cuestión, en ninguna época determinada, de atribuir el mismo alcance a actos de naturaleza diferente, menospreciando los criterios acostumbrados. No sería, por ejemplo, contribuir a afirmar la autoridad papal el presentar sin discernimiento todas las encíclicas, tal como algunos teólogos lo han hecho, como si fueran infalibles. Había en esto — la palabra, muy justa por cierto, es de Congar — «una verdadera inflación» [35].

La frecuencia de las intervenciones no ha variado menos que su forma. Podemos alegrarnos del hecho de que los medios actuales de comunicación, que contribuyen en todos los campos a difundir criterios y opiniones, permitan también al jefe de la iglesia conversar, por decirlo así, diariamente con el conjunto de los fieles y de este modo proporcionarles una enseñanza concreta, adaptada a las necesidades del momento. Se puede pensar igualmente que en un mundo que, por primera vez, realiza su unidad — pero una unidad que no es apenas otra cosa más que un más dilatado caos — la actividad acrecida del pastor universal se hace singularmente oportuna para sellar de alguna manera la unidad espiritual del universo católico

lada, de la constitución fundamental de la Iglesia y de su tradición», ver p. 130, n. 3.

34 Expresiones de Siricio, año 375 y de Inocencio, año 416. Cf. P. Batiffol, *Cathedra Petri*, 45, 57.

35 *Ministères et communion ecclésiale*, 151. Del mismo modo, toda una interpretación llamada «papalista» del capítulo I sobre el primado romano ha constituido un lamentable exceso, que falseaba su sentido. Ver a este respecto, J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, 160-164.

y orientar a los fieles, por medio de llamamientos como el discurso de Pablo VI a la ONU o su encíclica *Populorum progressio,* hacia las nuevas tareas que se nos imponen ahora a escala mundial[36]. Por lo demás, es normal que sean asociados a la dirección de estas tareas, como hoy se practica, los representantes de toda la iglesia, obispos, sacerdotes y laicos.

Se debe desear igualmente, por otra parte, que una mejor aplicación del principio de subsidiariedad, como hemos dicho anteriormente, contribuya a reducir la necesidad de intervenciones más graves emanadas del centro. Cuando el conjunto de los pastores con la asiduidad deseada ejerce su oficio de maestros de doctrina y guardianes de la fe, cuando las iniciativas locales se adecuan a la realidad para asegurar las adaptaciones necesarias y conservar la vitalidad cristiana a través de las condiciones de la existencia que varían sin cesar, el pastor universal tiene menos materia para intervenir. Añadamos que el actual proceso de descentralización administrativa puede contribuir a revitalizar la vida interior de las iglesias; suponiendo sin embargo que no se introduzcan nuevas centralizaciones excesivas, por ejemplo a escala nacional. Pero no por ello seguirá siendo menos imposible trastornar todas las situaciones debidas a la historia y a la geografía. Ninguna institución vital es jamás maleable a placer, y es ilusorio pensar que se pueda remontar enteramente el río de las

---

[36] A esto puede ayudar también especialmente una orden semejante a la compañía de Jesús, que su fundador deseaba desprendida de cualquier conexión territorial y de toda función especializada, para ser como una milicia a la disposición del romano pontífice para poder atender a una indicación del mismo a las necesidades de la Iglesia universal: cf. J. Y. Calvez, *L'aggiornamento de la Compagnie:* Christus 51 (1966): «Para un más seguro discernimiento de lo más universal y de lo más urgente en la misión continua de Cristo a través de la historia de la Iglesia él (el jesuita) hace el ofrecimiento de su voluntad al vicario de Cristo en la tierra. Este apostolado al servicio del soberano pontífice no es una tarea elegida ad libitum, en segundo lugar: es la efusión de su vida transformada por la donación a Cristo». No se ve en qué la llamada de la colegialidad episcopal podría cambiar algo en este aspecto.

evoluciones, tanto como es erróneo creer que aserrando la encina a ras del suelo se recuperará la energía de la bellota. Si, pues, se tiene la preocupación por la unidad cristiana y si se espera que un día se ha de realizar finalmente, se debe prever, nos parece, para la iglesia unida del futuro diferencias bastante considerables de régimen, mayores todavía que en los siglos que precedieron el cisma de oriente [37].

Pero la prerrogativa esencial de Pedro permanecerá.

Querer obligar al obispo de Roma, de la manera que sea, a acudir a los otros obispos siempre para aprender de ellos el camino de la fidelidad, sería ir a contrapelo de la constitución de la iglesia y de la práctica tradicional [33]. En la antigüedad cristiana, el papado no había conseguido el gran desarrollo que una larga historia, llena de accidentes imprevisibles debía proporcionarle. Su autoridad no había sido definida todavía con toda la precisión de los términos jurídicos [39]; se dirigía, efectivamente, en todo, menos por

[37] Pese a todo lo que se pueda decir en favor de la legitimidad, y aun de la evidente oportunidad de determinados cambios verificados a lo largo de los siglos, y pese a las temibles complicaciones que no dejarán de producirse, especialmente por razón de las complicaciones territoriales, creemos que merecen atención las palabras siguientes: «Es necesario — como se diría en alemán — que Roma acepte una discusión con las otras Iglesias sobre el *wie* del primado, y es necesario que las iglesias no romanas acepten una discusión con Roma sobre el *dass* del primado»: J.-J. von Allmen, *Remarques sur la constitution dogmatique Lumen gentium:* Irenikon (1966) 31.

[38] «El papa no es el portavoz de los obispos, una especie de órgano que ellos mismos se hubieran elegido y que estaría a su disposición; sino que, directamente responsable ante el Señor, ha sido puesto por él para encarnar la unidad de la palabra y de la obra de Cristo, lo mismo que desde el principio Cristo había encargado a Pedro de la misma misión de los doce, etc.»: J. Ratzinger, *o. c.*, 188. Esto, es necesario repetirlo, es totalmente independiente de la función administrativa, más o menos importante, realizada por el papado a lo largo de los siglos.

[39] Teniendo en cuenta los excesos y las desviaciones, de los que la historia ofrece demasiados ejemplos, no hay que oponer en absoluto por principio las precisiones del derecho y la autoridad del testimonio; las primeras tienen por única misión proteger la segunda y permitir su eficaz ejercicio. Ellas son indispensables en una sociedad numerosa y compleja. Las decisiones del papa, como las del concilio, no son los actos de una soberanía arbitraria; son testimonios. El que los acepta se sabe ligado por la tradición recibida de los apóstoles.

las reglas escritas y codificadas que por la tradición viviente y el ejemplo de los ancianos [40]. La dificultad de las comunicaciones hacía quizá menos visible que en nuestros días una determinada especie de unidad, que, dado el ímpetu juvenil de numerosas iglesias particulares, resultaba, por lo demás, menos necesaria. Pero en cualquier asunto importante de disciplina o de doctrina todos sabían bien que, en último recurso, era necesario acudir a la «sede apostólica».

De esta persuasión san Agustín nos ofrece todavía, en una época un poco más tardía, un perfecto ejemplo. Nadie podrá sostener que él fuera un obispo insignificante y pasivo. Fue a su larga y perseverante actividad a la que se debió el retroceso del cisma donatista. Se conoce a este propósito la orgullosa declaración de Posidio: «Desde hacía mucho tiempo la iglesia católica en Africa yacía postrada en tierra, seducida u oprimida por el partido de Donato; gracias a Agustín, con la ayuda del Señor ella comenzó a levantar cabeza» [41]. Sus libros llevaban la luz a todas las iglesias, el oriente los recibía en sus traducciones griegas. Extendía a todas partes su vigilancia y sus cuidados. Fue después de haber recibido cartas que le informaban de la influencia pelagiana en oriente cuando él entra de lleno en liza contra la nueva herejía [42]. Él suscita los concilios de Cartago y de Mileve; con cuatro de sus colegas dirige, además, al papa Inocencio una «carta familiar», que es una largo y denso memorial. Así se establece entre la sede apostólica y los obispos africanos un

---

[40] Cf. el muy sugestivo artículo de G. Jouassard, *Pour une étude du sacerdoce au temps des Pères*, en *La tradition sacerdotale*, 109-125.

[41] *Vita sancti Aureli Augustini*, c. 7 (PL 32, 39).

[42] *Ibid.*, c. 11; c. 18: «Erat ille memorabilis vir... circa universalis Ecclesiae utilitatem sollicitus semper ac pervigil»: col. 42, 49. Alipio y Agustín a Paulino de Nola: «Sed posteaquam ad nos litterae de Oriente venerunt, eamdem causam apertissime ventilantes, nullo modo iam qualicumque episcopali autoritate deesse Ecclesiae debueramus»; *Epist.* 186, c. 1 (PL 33, 816).

frecuente intercambio de comunicación por escrito [43]. Consciente de su deber colegial, Agustín no ve menos claramente que la intervención de Roma es la única capaz de desenredar el compromentido negocio: mientras que Roma no ha dado su dictamen, la cuestión sigue pendiente; por eso también es necesario implorar su «diligencia pastoral».

Inocencio responde con tres «rescriptos» a los tres informes llegados de África: «Su sentencia es clara», Pelagio y su discípulo Celestio son excomulgados. Desde aquel momento «toda duda desaparece»; Agustín puede decir a su pueblo: «Los rescriptos de la sede apostólica han llegado, la causa está liquidada; quiera el cielo que acabe también el error» [44]. Pero dos meses más tarde muere Inocencio. Celestio acude a Roma, engaña al pueblo y pretende estar de acuerdo con las declaraciones de Inocencio; el mismo sínodo romano se deja convencer con mentiras; el nuevo papa Zósimo duda. Los africanos insisten. Finalmente Zósimo publica una *Tractoria* que renueva la condenación fulminada por Inocencio y el episcopado del mundo entero la suscribe [45].

Tal era, antiguamente, lo mismo que ayer, en medio de la extrema diversidad de casos, la gama infinita de dificultades, de consultas, de disputas o de intrigas, el proceso esencial. Muy diferente del que muchos desearían que se adoptara hoy. Evidentemente todas las inicia-

---

[43] *Contra duas epistolas Pelagianorum,* l. 2, c. 3, n. 5: «Tot enim et tantis inter apostolicam sedem et afros episcopos currentibus scriptis ecclesiasticis...» (PL 44, 574). Cf. la carta del concilio de Mileve: «Magnis periculis infirmorum membrorum Christi pastoralem diligentiam, quaesumus, adhibere digneris», *Epist.* 176, n. 1 (PL 33, 763).

[44] *Ibid.:* «... litteris beatae memoriae papae Innocentii, quibus de hac re dubitatio tota sublata est» (PL 44, 574); *Sermo* 130, c. 10: «Jam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam, inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est; utinam aliquando finiatur error» (38, 734).

[45] Acerca de toda esta cuestión, ver L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église* III³, Fontemoing 1910, 223-241; P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin,* 381-432.

tivas no procedían de Roma. Frecuentemente, por otra parte, los pontífices romanos eran hombres «prudentes y tranquilos» que no gustaban de precipitar las cosas. Sin embargo Agustín lo entendió bien, como anteriormente muchos otros lo entendieron: nada podía concluirse sin Roma. En fin de cuentas, cuando surgía una crisis grave, no era el obispo de Roma el que buscaba una mayoría a la cual unirse: eran por el contrario los obispos, poderosos o no, numerosos o no, efectivamente unidos o no por los lazos de la colegialidad, los que se volvían hacia su hermano de Roma para apelar a su decisión. Porque éste es ante todo, en su simplicidad inalterable, el «carisma», el «oficio», el «servicio de Pedro» [46].

---

[46] Cf. Pablo VI, 27 octubre 1969: «... illud primatus charisma ab ipso Christo in suam Ecclesiam Petro concreditum, cujus humillimi sed veri sumus successores, sive officium, potius quam jus, ejusdem primatus fideliter exercendi», AAS, 1969, 728. Sobre el papel del papado en el problema ecuménico (cf. anteriormente, p. 137, nota 37) ver también en Communion 3 (1971) 2-6: *Le prieur de Taizé s'exprime sur le ministère du pape.*

II

La maternidad de la Iglesia

8

EL NUEVO TESTAMENTO

Cuando el cristiano, sabiendo lo que dice, habla de la Iglesia como de su madre, no es que se abandone al sentimentalismo: expresa una realidad.

> La maternidad de la Iglesia — ha escrito Scheeben — no es una vana apelación, no es una débil analogía de la maternidad natural. No significa solamente que la Iglesia se comporta con nosotros como una tierna madre... Esta maternidad es tan real como es real la presencia de Cristo en la eucaristía, o como la vida sobrenatural existe realmente en los hijos de Dios.

Es lo que esperamos demostrar en la exposición que sigue, estudiando el sentido de esta expresión en la tradición cristiana, y más especialmente en los padres de los primeros siglos, que han hecho de él uno de sus temas favoritos, antes de deducir de ello algunas consecuencias cuya actualidad nos parece que se impone.

La idea de la maternidad de la Iglesia resulta, puede decirse, de toda la enseñanza del nuevo testamento. Anotaremos solamente aquí los pocos pasajes que recogen esta misma expresión.

Se recuerda la exclamación de Jesús referida por san Mateo: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina reúne a sus

pollos bajo las alas!»[1] Hay aquí bajo forma todavía de simple comparación, la idea de una doble maternidad, es decir, de una maternidad que va a sustituir a otra, de una doble Jerusalén, tal como lo explicará san Pablo en su carta a los gálatas. Jesús mismo se compara a una madre, y la Jerusalén antigua, la ciudad madre del pueblo de Israel, va a convertirse, en la transformación que opera el paso de la antigua alianza a la nueva, en «la Jerusalén de arriba, nuestra madre»[2]. En otros términos, la Iglesia heredera de la «sinagoga», —de esta *mater synagoga*— cuya muerte evocará santo Tomás de Aquino con una mezcla de ternura y desenvoltura cuando diga, a propósito de los primeros judíos convertidos a la nueva fe que continuaron durante algún tiempo observando los ritos judaicos: «Hoc modo erat mater synagoga deducenda ad tumulum cum honore»[3]. San Agustín recogerá la imagen de la gallina madre para aplicarla a la Iglesia, encargada por Jesús de continuar la obra maternal de unión que él había venido a inaugurar[4].

La idea de maternidad espiritual ocupa un lugar importante en el pensamiento de san Pablo.

Según Pablo, la Iglesia que es la esposa de Cristo, a la vez virgen y fecunda, es la madre de todos los que nacen (renacen) en el Espíritu y para ellos proclama y conserva la doctrina de Cristo pura y auténtica[5]. Pablo mismo, en su papel de apóstol, se compara a una madre.

---

[1] Mt 23, 37.

[2] Gál 4, 26. Cf. Tertuliano, *Adversus Marcionem,* l. 5, c. 4 (Kroymann, CSEL 47, 581-582). Sobre este pasaje que ha presentado la Iglesia, cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale* I, Paris 1959, especialmente el capítulo 5, 305-363. Por razón de los graves equívocos ocasionados a este propósito por un artículo aparecido en Esprit (junio 1971) *La rupture instauratrice,* de M. de Certeau, yo debo declarar que releer este capítulo «en la perspectiva» en que este artículo lo recomienda es ir en contra de todo mi pensamiento.

[3] «Es así como la madre sinagoga debía ser conducida con honor a la tumba»: *In 4 Sent.* dist. 1, q. 2, art. 5, q. 4, solutio 3.

[4] *Contra Faustum,* l. 14, c. 9: «... sub alas catholicae matris pullis fugientibus» (PL 43, 299); *In Jo.* tract. 15, c. 4, n. 7 (PL 35, 1512-1513).

[5] Ef 5. Gál 2. Cor 11, 2, 4.

¿No es por medio de él, en efecto, como la Iglesia da a luz estos nuevos cristianos, venidos de la gentilidad o del judaísmo, que se convierten a su llamamiento? «Como una madre que cuida con cariño de sus hijos —escribe a los primeros fieles de Tesalónica—, de esta manera, amándoos a vosotros, queríamos daros no sólo el evangelio, sino incluso nuestro propio ser» [6]. Pero también se compara a sí mismo a un padre, y esto dirigiéndose a los mismos tesalonicenses y hasta en el mismo pasaje: «Como un padre a sus hijos, lo sabéis bien, a cada uno de vosotros os exhortábamos y alentábamos, conjurandoos a que vivierais de una manera digna de Dios, que os ha llamado a su reino y gloria». Y en efecto ellos reciben la predicación del apóstol «no como palabra de hombre, sino cual es en verdad, como palabra de Dios, que permanece operante en vosotros los creyentes» [7]. Escribiendo luego a los gálatas, Pablo vuelve a la imagen de la maternidad: «¡Hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto, hasta ver a Cristo formado en vosotros!» [8] Y en la primera carta a los corintios será de nuevo la imagen de la paternidad la que prevalezca: «Para amonestaros como a hijos míos queridos. Pues aunque hayáis tenido diez mil pedagogos en Cristo, no habéis tenido muchos padres. He sido yo quien, por el evangelio, os engendré en Cristo Jesús» [9].

En este último texto al menos la cosa es clara, hay ya mucho más que una simple imagen. Es una paternidad real la que se atribuye Pablo.

El apóstol es, pues, por una parte, el que, como un padre o una madre, vela por la educación de sus hijos. La ta-

---

[6] 1 Tes 2, 7-8.
[7] 1 Tes 2, 10, 13.
[8] Gál 4, 19.
[9] 1 Cor 4, 14-15. Citando este texto en su *Journal*, julio 1929, P. Claudel observaba por contraste, pensando en los «pedagogos»: «El espíritu es fácilmente alcanzado, pero el alma no es fecundada»: I, Paris 1958, 869.

rea es de gran aliento, porque Cristo no será formado en ellos en un día, dicho de otra manera, no alcanzarán la edad adulta del cristiano en poco tiempo; no bastará un día para llegar a ser bastante fuertes y no dejarse llevar como niños por todo viento de doctrina, bastante perspicaces para no dejarse atrapar por la impostura y la astucia de los hombres que quieren desviarlos hacia el error [10]. Pero hay todavía más. Si el apóstol es educador, es porque antes de nada es verdaderamente padre: él ha engendrado verdaderamente hijos «por el evangelio». Él tiene plena conciencia de ello. Con los cristianos de Corinto y con otros él sabe que su relación no es simplemente de maestro a discípulo. Su misión ante ellos no se reduce a la de un filósofo o un rabino. Con toda verdad les puede decir: «Yo os hablo como a hijos míos» [11]. Ha transmitido a estos nuevos cristianos una nueva vida. Los ha hecho pasar a una esfera distinta de existencia: los ha engendrado propiamente a la existencia cristiana, es decir, a la vida en Cristo. Han sido regenerados, han «re-nacido». Ellos forman parte de ahora en adelante de la nueva creación. Constituyen ya, al menos de una manera incoativa, lo que él llama, en el lenguaje eminentemente concreto que corresponde a la realidad cristiana, el «hombre nuevo» [12].

Esto ha sido hecho, dice él, «por el evangelio». La palabra de Dios es en efecto en el sentido pregnante del término, «palabra de salvación». Ella no anuncia solamente la salvación, la produce en aquel que la acoge. No es como las palabras humanas, que pueden todo lo más, por el enunciado de una doctrina, iluminar la inteligencia, o disponerla desde fuera mediante una cierta fuerza de persuasión. Ella es vivificante y eficaz. «Palabra de vida» [13], penetra has-

---

[10] Gál 4, 19. Ef 4, 14.
[11] 2 Cor 6, 13.
[12] Gál 6, 15. 2 Cor 5, 17 s.
[13] Flp 2, 16. Heb 4, 12. Sobre la palabra de Dios, tal como la entiende el Vaticano II según la Escritura y la tradición, H. de Lubac, *La révélation*

ta la intimidad del ser. Le convierte y le renueva. Santiago y Pedro se expresan aquí como Pablo. «Dios, dice Santiago, nos engendró por su propia voluntad, con palabra de verdad, para que fuésemos como las primicias de sus criaturas... Recibid con docilidad la palabra sembrada en vosotros, que es capaz de salvar vuestras almas» [14]. Pedro: «Amaos intensamente unos a otros, con corazón puro, pues habéis sido reengendrados de un germen no corruptible, sino incorruptible, por medio de la palabra de Dios viva y permanente» [15].

Estos varios textos hacen eco a los numerosos pasajes del antiguo testamento que celebraban la fecundidad de la palabra divina, y en primer lugar en la obra de la creación primera [16]. Estos mismos serán citados y comentados muchas veces. En el cuarto evangelio, la fe, que recibe la palabra, es igualmente comprendida como renacimiento, paso de la muerte a la vida [17]. Y en la segunda carta de san Juan encontramos, además, directamente evocada la maternidad de la Iglesia, de cada iglesia en particular [18]. Juan, que reside entonces sin duda en Efeso, escribe a los cristianos de otra ciudad, que no nombra, para ponerlos en guardia contra los seductores. «Yo, el presbítero, a la señora elegida y a sus hijos, a quienes amo según la verdad», así comienza la carta. ¿Quién puede ser esta señora elegida, sino la Iglesia a la que Juan se dirige? Es así como lo han entendido, entre otros, Clemente de Alejandría y Ter-

---

divine, París 1968, 159-302, que es un comentario al preámbulo y al primer capítulo de la constitución *Dei verbum.* Cf. H. Schlier, *Traits fondamentaux d'une théologie néotestamentaire de la parole de Dieu:* Concilium 33 (1968) 15-22.

14 Sant 1. 18, 21.

15 1 Pe 1, 23-25.

16 Así Sal 33, 9; 147, 15; 18. Is 55, 2, 10-11. Sab 9, 1; 18, 15. Cf. P. Gutiérrez, *La paternité spirituelle selon saint Paul,* en *Études bibliques,* Paris 1968.

17 Jn 3, 5-8, etc.; cf. D. Mollat, *La foi dans le quatrième évangile:* LumVie 22 (1955) 91-107.

18 Ver anteriormente, parte primera capítulo 2.

tuliano [19]. Juan continúa: «Me alegré mucho al encontrar entre tus hijos quienes viven según la verdad, conforme al mandamiento que recibimos del Padre». Después, al final, en nombre de la comunidad de Éfeso: «Te saludan los hijos de tu hermana elegida» [20].

Éste es el núcleo neo-testamentario de la doctrina patrística sobre la maternidad de la Iglesia, del cual nos es necesario ahora trazar las grandes líneas. Como se podrá ver, en todas sus explicaciones los padres no harán otra cosa que poner de relieve, valorizar, este «núcleo». Haciéndole fructificar ellos se mostrarán como administradores fieles.

---

[19] Clemente de Alejandría, *Adumbratio in 2 Jo. 1* (PG 9, 737-738). Cf. más adelante, capítulo 12.

[20] 2 Jn 1, 4 y 13.

9

TESTIMONIOS PATRÍSTICOS

Excepción hecha de los apologetas, que se dirigen a los hombres de fuera, la Iglesia es muy frecuentemente apellidada «madre» en los escritos de los primeros siglos. No recogeremos más que algunos ejemplos.

En el Pastor de Hermas, la Iglesia personificada, se dirige en estos términos a los cristianos de Roma:

> Escuchadme, hijos míos. Soy yo la que os ha educado en toda simplicidad, inocencia y santidad, por la misericordia del Señor; soy yo quien ha hecho deslizar gota a gota la justicia sobre vosotros... Escuchadme, haced la paz entre vosotros... a fin de que manteniéndome alegre ante el Padre, yo pueda darle un informe favorable de vosotros [1].

En la Galia, como veremos, san Ireneo hablará del mismo modo. Tertuliano conforta a los confesores de la fe que están en la cárcel, asegurándoles que la «madre Iglesia» extrae de su seno materno lo necesario para atender a sus necesidades espirituales [2]. Para san Cipriano «la Iglesia es tan evidentemente madre que esta sola palabra, *Mater,* basta para designarla sin ambigüedad» [3]. «Es una

---

[1] *El Pastor de Hermas,* Vision 3, c. 17, 9 (R. Joly, SC 53 bis, p. 123-124).

[2] Ver más adelante, c. 10 y 12. Cf. *De monogamia,* c. 7, n. 9 (CSEL 4, 9-58).

[3] A. Demoustier, *L'ontologie de l'Église selon saint Cyprien:* RechScRel 52 (1964) 555.

impiedad, dice él por ejemplo, abandonar a la madre» [4]. Y multiplica las fórmulas impresionantes:

> No hay más que una sola madre que, por su fecundidad siempre en aumento, abarca a una multitud cada día más numerosa... Hemos nacido de su seno, hemos sido alimentados con su leche, animados por su Espíritu [5]. Cuanto mayor es el número de las vírgenes, más aumenta el gozo de la madre en su gloriosa fecundidad [6].

Y todavía en sus cartas:

> Que nadie arranque a los cristianos del evangelio de Cristo. Que nadie arrebate sus hijos a la Iglesia. Que vuelvan a su madre, quiero decir a la Iglesia católica [7].

En su gran amor esta madre se alegra y sufre con sus hijos; ella los acoge, los reúne; «ella solamente puede repartirles la verdadera riqueza» [8]. He aquí la célebre fórmula:

> La esposa de Cristo engendra espiritualmente a los hijos de Dios... Para que uno pueda tener a Dios por Padre, que tenga antes a la Iglesia por madre [9].

Hacia la misma época, en Palestina, adonde él debió exiliarse, Orígenes expresa el mismo pensamiento en los mismos términos:

> Aquel, dice, que sale de la Iglesia se hace responsable de su propia muerte... No puede tener a Dios por Padre el que no tiene por madre a la Iglesia [10].

---

[4] *Epist.* 44, c. 3 (Hartel II, 598), etc.

[5] *De catholicae Ecclesiae unitate,* c. 5 (Hartel I, 214).

[6] *De habitu virginum,* c. 3, I, 189; *Epist.* 46, c. 1, 2, 604.

[7] *Epist.* 43, c. 5, 2, 594; *Epist.* 47, 605; *De lapsis,* c. 2, I, 238.

[8] *Epist.* 10, 1; 16, 4; 41, 2; 59, 3; 73, 24, 2, 490, 520, 588, 680, 797.

[9] *Epist.* 74, c. 7: «Ut habere quis possit Deum Patrem, habeat antea Ecclesiam matrem»: 2, 804. Cf. San Agustín dirigiéndose a Fausto que pretendía poseer sublimes secretos y rechazaba la humildad de la fe: «Audes insultare matronali verecundiae conjugis unici filii Dei»: *Contra Faustum,* 1, 15, c. 6 (PL 42, 309).

[10] *In Leviticum,* hom. 11, c. 3 (Baehrens, 453-454); cf. *In Matt.* 15, 25: Presbíteros y obispos son los padres espirituales de los cristianos (GCS 40, 124).

San Agustín lo repetirá:

> La Iglesia es para nosotros una madre... Espiritualmente de ella es de quien hemos nacido. Nadie podrá encontrar un acogimiento paternal junto a Dios, si desprecia a su madre la Iglesia [11].

En el siglo VI san Avito de Vienne exaltará la unidad de todos los fieles en una misma fe «bajo un solo Dios Padre y una Iglesia madre» [12]. Volveremos sobre una y otra fórmula, las dos particularmente ricas de sentido. Notemos aquí que en Africa la maternidad de la Iglesia se invocaba igualmente en las inscripciones funerarias. Así sobre la tumba de un niño en el siglo III: «A la salida de este mundo, nuestra santa madre la Iglesia te ha tomado con amor en sus brazos». San Cirilo de Jerusalén enseña a los catecúmenos que «el nombre propio de esta santa madre de todos nosotros es el de Iglesia católica; esposa de nuestro Señor Jesucristo... ella lleva el sello de la semejanza de la Jerusalén de arriba, que es libre y que es nuestra madre; ha comenzado siendo estéril, pero ahora tiene numerosos hijos» [13]. Optato de Mileve multiplica los testimonios de su afecto a aquella que él llama la *Catholica mater;* él sabe que se obtiene la paz, cuando renunciando al cisma, se reconoce al fin a esta «madre católica» [14]. Esta su expresión hará fortuna; se la encuentra muy pronto en Agustín, después en Fulgencio, Cesareo de Arlés y en otros más [15]. En Agustín sobre todo es

---

11 *Sermo,* Mai 94, c. 1: «Manifestum esse non dubito... ita nos ex Deo Patre et matre Ecclesia spiritualiter nasci»: *Misc. Agost.* I, 333; 92, c. 1: «Neque poterit quispiam propitium habere Deum qui Ecclesiam, contempserit matrem»: *ibid; In psalm.* 88, *Sermo* 2, c. 14 (PL 37, 1.141); *Sermo* 359, c. 6 (PL 39, 1.595); etc.

12 *Epist.* 1: «... sub uno Deo Patre et una Ecclesia matre» (PL 59, 200 A.)

13 *Catequesis décima octava,* c. 26 (PG 32, 1.048 B).

14 *De schismate donatistarum,* 1, 7, c. 5: «ab schismate recedentes, agnita matre catholica, secuti sunt pacem» (CSEL 26, 178).

15 Textos en P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin* 5, Paris 1929, 270-274.

corriente [16]. El gran apóstol de la unidad no cesa de invitar a los donatistas a «retornar a la madre Iglesia, a la madre católica» [17].

Más característica es todavía la mención de la Iglesia en el símbolo oficial de la Iglesia de África. Se sabe que este símbolo de fe es muy próximo al símbolo romano. Contiene, no obstante, una palabra que del romano está ausente; afirma expresamente: «Credo in... sanctam *matrem* Ecclesiam» [18].

El tema de la maternidad de la Iglesia es frecuente en las instrucciones sobre el bautismo. Así en los sermones de Zenón de Verona; «Corred hacia vuestra madre... Entrad gozosos, todos juntos seréis prontamente amamantados» [19]. Como para Zenón, la fuente bautismal es para Agustín el *uterus* de la madre Iglesia; él desarrolla la imagen con un realismo incisivo [20]. Las inscripciones en los bautisterios se expresan de la misma manera. Como esta inscripción que Sixto III hizo colocar, entre 432 y 440, sobre el arquitrabe del bautisterio de Letrán:

Gens sacranda polis hic semine nascitur almo,
quam foecunditatis Spiritus edit aquis.
Virgineo foetu genitrix Ecclesia natos
quos spirante Deo concipit, amne parit...

---

16 *Epist.* 58, 3; 185, 32 y 46 (PL 33, 226, 807, 913); *Sermo* 12, 5 (PL 38, 102-103), *Contra Gaud.* 1. 1, 50 (PL 43, 737); *Contra duas epist. Pelag.* I, 2, 5 (PL 44, 573); *Confessiones,* 1. 7, n. 1: «in fide spiritualis matris nostrae, catholicae tuae». *De moribus Ecclesiae,* 1. 1, c. 30, n. 62-63: «Merito Ecclesia catholica mater christianorum verissime, etc.» (PL 32, 1.336), etc.

17 *Contra Cresconium,* 1. 4, c. 5, n. 6; c. 51, n. 61 (PL 43, 550-551, 581).

18 Cf. K. Delahaye, *Ecclesia mater chez les pères des trois premiers siècles,* Paris 1964, 98 y 108.

19 *Tract. 32 et 33:* «Currite ad matrem... Intrate felices, omnes simul subito futuri lactantes... Fontanum semper virginis matris dulcem ad uterum convolate...» (PL 11, 478 A y 479 A). Otros textos traducidos en *Le baptême d'après les pères de l'Église,* coll. Ictys V, 1962, 75-79.

20 *Sermo* 216, n. 7-8: «Ecce uterus matris Ecclesiae, ecce ut te pariat atque in lucem fidei producat, laborat in gemitu suo, etc... Illum Patrem, christiane agnosce, qui... susceptit te ex utero matris tuae... Pater Deus est, mater Ecclesia» (PL 38, 1.080-1.081); *Sermo* 56, c. 4, n. 5: «tanquam utero Ecclesiae in fonte pariendi» *(ibid.* 379).

Fons hic est vitae, qui totum diluit orbem,
sumens de Christi vulnere principium...
Nulla renascentum est distantia, quos facit unum
unus fons, unus Spiritus, una fides... [21]

Hay que señalar tres analogías, que hacen más explícitos los rasgos de la maternidad de la Iglesia, comparada alternativamente a la mujer del Apocalipsis, a Eva, a la virgen María.

La visión del capítulo doce del Apocalipsis, donde aparece la mujer que da a luz en el cielo, se aplica a la Iglesia. El hijo varón que ella trae al mundo es la comunidad de creyentes. Así en el *Banquete de las diez vírgenes de* Método de Olympia [22], heredero de una ya larga tradición, atestiguada por Hipólito [23].

Más frecuente es el tema de la nueva Eva, naturalmente asociado al del nuevo Adán. La Iglesia ha nacido del costado abierto de Cristo en la cruz, como Eva fue tomada del costado de Adán mientras dormía. Citemos solamente como ejemplo a Tertuliano, que escribe en su tratado *De anima:*

> Adán era una figura de Cristo, y el sueño de Adán figuraba la muerte de Cristo, que debía dormir el sueño de la muerte, de tal suerte que de la herida de su costado saliera la Iglesia, la verdadera madre de los vivientes [24].

Así se trasladaba al clima cristiano la imagen de la *magna mater* que dominaba en el paganismo helenístico:

---

21 La traducción francesa en I. Schuster, *Liber sacramentorum* I, Bruxelles 1925, 32: «Aquí nace para el cielo un pueblo de raza divina, engendrado por el Espíritu fecundador de estas aguas. La madre Iglesia da a luz en estas aguas el fruto virginal concebidos por la virtud del Espíritu santo... Esta es la fuente de vida que lava todo el universo, brotando de la llaga de Cristo... No hay ninguna diferencia entre los que renacen: ellos son una sola cosa por un solo bautismo, un solo Espíritu, una sola fe...».

22 *Huitième discours,* c. 5 (SC 95, Musurillo et Debidour, 213); cf. c. 10 (225).

23 *Del Anticristo,* c. 60-61 (PG 10, 779-782).

24 *De anima,* c. 10 CSEL 20, 372).

caso típico de la audacia del pensamiento cristiano, lo bastante fuerte para apropiarse sin contaminación de todo lo que le podía servir para expresarse. En esta madre universal estaba comprendida la totalidad del cosmos: todo viviente salía de su seno para volver a él. Igualmente —pero cambiándolo todo, renovándolo todo, trastocándolo todo, «convertido todo»— en la Iglesia está comprendida la totalidad del nuevo cosmos.

Finalmente otros textos numerosos, precisan que la Iglesia es a la vez virgen y madre, tal como lo insinuaba ya san Pablo; y de este modo se introducirá el paralelo místico con la virgen María. La primera mención totalmente explícita de una virginidad maternal de la Iglesia se lee en la célebre *Carta de las Iglesias de Vienne y de Lyon* relatando la persecución lionesa; es a propósito de los fieles que al principio se habían doblegado y después habían vuelto al buen camino:

> Fue una gran alegría para la Virgen madre el recibir vivos a aquellos que ella había arrojado muertos fuera de su seno. Por los vivos, en efecto, la mayor parte de los que habían apostatado se recuperaron de nuevo; fueron por segunda vez concebidos y devueltos a la vida [25].

Hacia la misma época estas palabras que pudieron parecer enigmáticas: «Eva ya no es seducida otra vez, sino que, permaneciendo virgen, ella proclama su fe» [26]. Estas palabras hay que entenderlas evidentemente en el marco general del simbolismo referente al nuevo Adán y la nueva Eva.

Esta virginidad maternal, o esta maternidad virginal, que el concilio Vaticano II [27] debía recordar, es afirmada

---

25 Eusebio, *Hist. eclesiástica,* 1. 5, c. 1, n. 45-46 (SC 41, G. Bardy p. 18); cf. San Agustín (PL, 38, 768; 40, 397 y 399).

26 *A Diogneto,* c. 12, n. 8 (H. I. Marrou, SC 33 bis, 82-83; cf. 239-240). Cf. Justino, *Diálogo,* c. 100, n. 5 (ed. Archambault II, 1909, 125).

27 *Lumen gentium,* 63: «In mysteriis enim Ecclesiae, quae et ipsa jure mater vocatur et virgo».

de muchas maneras, especialmente en las obras de Orígenes, Ambrosio y Agustín.

Toda la Iglesia —explica este último— es llamada virgen. Varias son las funciones de sus miembros, pero todos juntos forman una virgen única. Esta virginidad es la del pensamiento. ¿En qué consiste? En una fe íntegra, una esperanza firme, una caridad sincera [28].

El tema, que se desarrollaba por contraste con la historia de la primera Eva, se renueva y se enriquece por una semejanza entre la Iglesia y la virgen María [29]. Un poco olvidado en los últimos siglos, debía ser de nuevo tratado en nuestro tiempo, algunas veces con una notable felicidad de expresión y una gran profundidad de pensamiento, por autores tan diferentes entre sí como Paul Claudel, Pierre Teilhard de Chardin, Jules Monchanin, Hans Urs von Balthasar [30]. De esta abundante literatura no queremos citar aquí más que dos ejemplos. El primero está tomado de san Agustín:

Vosotros a quienes hablo sois los miembros de Cristo. ¿Quién os ha dado a luz? Escucho la voz de vuestro corazón: la madre Iglesia, esta Iglesia santa ennoblecida, semejante a María: ella da a luz y es virgen. Da a luz a pueblos enteros, pero todos son miembros de uno solo, de aquél de quien ella es el cuerpo y la esposa. En esto también ella es imagen de la virgen María, porque, en esta multitud, ella es la madre de la unidad. Como en María, nosotros vemos en ella perpetua integridad y fecundidad incorruptible. Lo que la primera ha merecido en su carne, ella lo ha conservado en su espíritu.

---

28 *In Jo.*, tract. 13, n. 12-13, con alusión a Eva seducida y citación de 2 Cor 11, 2-3; *Contra Faustum,* l. 15, c. 9 (PL 42, 313-314).

29 Numerosos documentos sobre la materia en *Études mariales, La nouvelle Ève,* 4 vol., Paris 1954-1957; cf. S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia* 2, Roma 1946, 45-47; A. Muller, *Ecclesia-Maria:* Paradosis (Fribourg, Suiza) 5, (1952); H. de Lubac, *Méditation sur l'Église,* Paris 1953, c. 7.

30 Cf. H. de Lubac, *Paradoja y misterio de la Iglesia,* Salamanca 1967, 183-214.

> Si la una ha dado a luz al único, la otra da a luz hijos numerosos que, por este único, son reunidos en uno [31].

El segundo ejemplo está tomado de la antigua liturgia de la Iglesia de España, de rito llamado mozárabe:

> La una ha dado la salvación a los pueblos, la otra da los pueblos al salvador. La una ha llevado la vida en su seno, la otra la da en la fuente del sacramento. Lo que fue en otro tiempo concedido a María en el orden carnal es concedido ahora espiritualmente a la Iglesia. Ella concibe al Verbo en su fe sin vacilaciones, le da a luz en un espíritu liberado de toda corrupción, le contiene en un alma cubierta por la virtud del Altísimo [32].

---

31 *Sermo* Denis 25, c. 8, en *Misc. Agost.* I, 163; *Sermones* 192, 2; 195, 2; 213, 7 (PL 38, 1.013, 1.018, 1.061), etc.; cf. san Cipriano, anteriormente, nota 29; san León, *Sermo* 63, c. 6 (PL 54, 356 BC), etc.

32 *Liber mozarabicus sacramentorum* (PL 162, 570 BC); cf. Guerric d'Igny, segundo sermón de navidad, n. 1 «O mater incorrupta, virgo fecunda, filius qui datus est tibi hos tibi dedit» (SC 66, 1.970, 178).

10

NACIMIENTO Y EDUCACIÓN

El misterio de la Iglesia no es un misterio totalmente celeste o totalmente interior. Es, escribe Louis Bouyer, «el misterio de lo que Dios ha realizado y no cesa de realizar en la tierra, en una historia terrestre, en la que él se ha convertido, tomando parte en ella con toda verdad, en el actor principial» [1]. Es el misterio de una Iglesia social y visible, que existe en medio del mundo, que actúa por medio de los hombres y cuya maternidad se realiza a través de la palabra y el sacramento indisolublemente unidos [2].

En la unanimidad que acabamos de ver de la antigua tradición en cuanto a dicha maternidad, se distinguen algunos acentos diversos, según que el alumbramiento del cristiano por la Iglesia se contemple más bien en el sacramento (ante todo, el bautismo, seguido de la eucaristía) o más bien en la proclamación de la palabra. Solamente hay que notar que no sería necesario ver en esto una oposición, ni siquiera una dualidad propiamente dicha. En realidad —lo saben todos los que tienen alguna instrucción religiosa— el sacramento no existe nunca sin el don de la palabra, y la palabra misma es ya sacramen-

---

[1] *L'Église de Dieu,* Paris 1970, 196.

[2] San Agustín, *Epist.* 261, c. 2, sobre el obispo, dispensador de la salvación por la palabra y el sacramento: «salutis illius dispensatorem per verbum et sacramentum» (PL 33, 1.077). Numerosos textos análogos.

tal: es la palabra viva que anunciaban los apóstoles, el Verbo de Dios mismo, entregado y explicado a los hombres. La transmisión de esta palabra por aquellos que son sus «servidores» no es simple enseñanza, pura «catequesis»: es comunicación, para aquel ciertamente que quiera abrirle su corazón, de la vida de Jesucristo, palabra del Padre [3].

Se ha visto que san Pablo, que ordinariamente no bautizaba él mismo, se consideraba, no obstante, como padre y madre de aquéllos a los que había atraído a la fe para introducirlos en la Iglesia [4]. Cuando la *Prima Patri* celebra el renacimiento de aquellos que reciben la palabra del Dios vivo [5], sin duda se trata al mismo tiempo de la catequesis preparatoria y de la fórmula bautismal. Cuando san Ireneo en su *Demostración de la fe apostólica* escribe que los apóstoles han establecido la Iglesia «distribuyendo a los creyentes el Espíritu santo que ellos habían recibido del Señor» [6], sin duda piensa también *per modum unius* en la distribución concomitante de la palabra y del sacramento, considerados como el doble y único canal por el que se comunica el Espíritu del Señor. Y cuando Paul Claudel exclama, en la descripción de su propia conversión: «¡Alabada sea esta gran Madre llena de majestad, en cuyas rodillas yo lo he aprendido todo!» [7], no es pre-

---

[3] L. Bouyer, *o. c.,* 453: «La palabra de Dios transmitida a la Iglesia por los apóstoles no es solamente una palabra que le ha sido confiada, sino la palabra que le da el ser, hasta el punto de determinar para siempre lo esencial de su estructura y de su modo de vida, etc.».

[4] Para Pablo, recordémoslo con J. Ratzinger, *o. c.,* 126, «la palabra no está hipostasiada, erguida independientemente frente a la Iglesia, ella tiene su puesto en la organización de la misión y del ministerio».

[5] 1 Pe, 1, 23-25: «Renati non ex semine corruptibili, sed incorruptibili per verbum Dei vivi... Hoc est autem verbum, quod evangelizatum est in vos».

[6] *Demonstratio,* c. 41 (SC 62, Froidevaux, 96); *Adversus haereses,* 1. 3, c. 24, 1: «los que no participan en el Espíritu no toman de los pechos de su madre el alimento de vida» (SC 34, 400); cf. *Didajé,* c. 10, n. 2.

[7] Se puede observar una curiosa aproximación a Michelet que escribe en su diario el 5 de agosto de 1843: «esta gran madre la Iglesia, tanto más amada por mí, etc.»: citado por J. Gaulmier, *Michelet,* 1968, 60.

cisamente un curso de catecismo o de teología lo que tiene presente en la memoria, ni siquiera una predicación, es ante todo la liturgia, aquel acto sagrado cuyo desenvolvimiento él seguía en Notre-Dame de París, antes de participar en el mismo [8].

Quizá se podrían distinguir, sin embargo, desde otro punto de vista, dos tendencias en la manera de explicar el papel maternal de la Iglesia. Es lo que ha intentado Karl Delahaye, bajo la denominación de tendencia griega y de tendencia latina. Compara a este propósito el lenguaje del griego Hipólito y el del latino Tertuliano:

> Para Hipólito, la Iglesia es una madre por la transmisión del bautismo. Para Tertuliano, lo es también por su cuidado educativo posterior. El interés del griego Hipólito se proyecta sobre el acontecimiento interior. Para el latino Tertuliano, se trata más del cuidado exterior — casi jurídico y disciplinar — de la vida de los creyentes; los que se separan de la Iglesia están «sin madre» [9].

Sin embargo no convendría forzar la antítesis, imaginando una de esas dicotomías de las que se abusa hoy en muchas materias, particularmente en ésta. Ni los latinos han descuidado nunca el sacramento, el renacimiento bautismal, el misterio eucarístico, ni los griegos han subestimado la función educadora de la Iglesia, ellos que se interesaban tanto en la *paideia*. Es precisamente Tertuliano el que nos dice en su tratado *Del bautismo:*

> Vosotros los que vais a salir del muy santo baño del renacimiento nuevo, vosotros que vais a tender, por primera vez,

---

[8] *L'epée et le miroir*, 198-203; *Contacts et circonstances*, 14: «Yo pasaba todos mis domingos en Notre Dame e iba con la mayor frecuencia posible entre semana, etc.»: *Ma conversion*, 1909.

[9] *O. c.*, 99; Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, c. 42, n. 10: «Plerique nec ecclesiam habent, sine matre, sine sede, sine fide, extorres quasi sibilati vagantur» (SC 46, Refoulé et de Labriolle, 149).

vuestras manos hacia una madre juntamente con vuestros hermanos, rogad al Padre la abundancia de sus carismas [10].

Como Ireneo cuando expone la fe vivificante que la Iglesia reparte en alimento a sus hijos [11], sabe también que esta fe es algo más que una doctrina recibida por la inteligencia, gracias a las lecciones de un pedagogo: el nuevo cristiano recibe — dice él — «el esqueje de la fe», tomado del árbol que vive y crece cada día desde que las primeras comunidades recibieron «el esqueje de la semilla apostólica» [12]. En cuanto a Hipólito, haciendo alusión a la predicación del evangelio y a la lenta formación de los cristianos, declara:

> La Iglesia no cesa jamás de hacer nacer el Logos de su corazón... y porque ella da a luz sin cesar a Cristo Dios y hombre, ella enseña a todos los pueblos [13].

Además, si Tertuliano considera como huérfanos a los que se separan de la Iglesia, hemos visto más arriba que éste era igualmente el pensamiento del griego Orígenes. Por otra parte, es ciertamente también un latino, Optato de Mileve el que, en la misma obra donde trata del cisma, exalta la fraternidad de los cristianos nacidos de la misma madre, argumentando de manera explícita no de su comunidad de doctrina, sino de la identidad de los sacramentos recibidos [14].

De los antiguos el que une mejor estos dos aspectos de la maternidad de la Iglesia es Orígenes. Al unirlos los acompaña con toda clase de armonías que se encontrarán

---

[10] *De baptismo,* c. 20 (SC 35, Drouzy, 96); cf. Fausto de Riez, *De Spiritu sancto,* 1. 1, c. 2: «Credimus Ecclesiam, quasi regenerationis matrem» (CSEL 21, Engelbrecht, 104).

[11] *Adversus haereses,* 1. 3, prefacio (SC 34, 94).

[12] *De praescriptione,* c. 20 (SC 46, 113).

[13] *De Antichristo,* c. 61 (GCS, Hipp. I, 2, 41-42).

[14] *De schismate donatistarum,* 1. 4, c. 5: «Non enim potestis non esse fratres, quos iisdem sacramentorum visceribus una mater Ecclesia genuit, quos eodem modo adoptivos filios Deus pater excepit» (CSEL 26, 103-104).

por todas partes, en orden más o menos confuso, en la sucesión de la tradición cristiana, especialmente en occidente.

> En Orígenes, la imagen de la *Ecclesia mater* tiene una profundidad todavía jamás alcanzada. Todas las expresiones de la vida de la Iglesia son recapituladas en la imagen de la madre que engendra sin cesar: predicación de la palabra, administración del bautismo, oraciones, obras diversas. Todo es actividad de la Iglesia para hacer nacer, desarrollar y llevar a término en el corazón de los creyentes este don de Dios que es la vida eterna [15].

La voz del gran Orígenes es, pues, aquí la voz de toda la tradición católica. Hoy es especialmente valioso oír esto, cuando muchos, cediendo a este «vértigo de disociación que invade y corrompe el pensamiento contemporaneo» [16], tienden a aflojar la unión entre la palabra y el sacramento, y aun a veces hasta romperla. Minimizando la importancia del segundo, creen reforzar la de la primera: en realidad desprecian lo uno tanto como lo otro, y toda su predicación, o lo que se llama todavía con este nombre, no tarda en resentirse. Algunos tratan de apoyarse ciertamente sin razón en el reciente concilio, bajo el pretexto de que al sacerdote (o al obispo) se le designa en él como ministro de la palabra, antes de que se mencione su oficio sacramental. Tal orden es perfectamente legítimo y aún se puede decir que se imponía, como correspondiente con toda evidencia a la realidad de las cosas. Jesús no comenzó por instituir el bautismo cristiano ni la eucaristía.

---

[15] K. Delahaye, *o. c.*, 120. Se puede decir otro tanto de Agustín cuando habla de la Iglesia educadora de los hombres y de los pueblos; así *De moribus Ecclesiae catholicae*, l. I, c. 10, n. 17: «Illi quos quasi vagientes Ecclesiae catholicae ubera sustentant..., pro suo quisque captu viribusque nutriuntur, perducuntque allus sie, alius autem sic, primum in virum perfectum; deinde ad maturitatem canitiemque sapientiae perveniunt...» (PL 32, 1.318).

[16] E. Borne, en Recherches et Débats 64 (1969) 35; cf. J. Maritain, *De l'Église du Christ*, Paris 1970, 107: «La inteligencia vulgar se complace en contraponer palabras».

Sus primeros apóstoles han anunciado su muerte y su resurrección antes de bautizar a aquellos que creyeron en su testimonio, y la Iglesia, a ejemplo de ellos, debe ser siempre misionera. Pero en todo esto no hay nada que justifique la menor disociación de las dos funciones, con mayor razón un menosprecio cualquiera de la segunda, caricaturizada bajo el nombre de «función sacral y cultural». El don del espíritu que suscita y mantiene en nosotros la vida de Cristo nos viene por esta «gran madre», que nos entrega, en una actividad incesante y multiforme, la palabra y el sacramento [17].

Nos hace falta por otra parte entender que si la palabra es ya sacramento, el sacramento mismo es palabra. Si el sacerdote es «el anunciador del evangelio» en el nombre de la Iglesia, lo es también y lo es eminentemente «en el modo supremo en que la palabra se realiza, el de la celebración eucarística, anamnesis de la muerte y de la resurrección de Jesucristo» [18]. Y es siempre por la palabra como el sacerdote cumple su oficio de pastor. Él educa y guía al pueblo que le es confiado, no como un simple maestro de enseñanza catequética o teológica, sino como el padre que, no sin esfuerzo, educa a sus hijos. Como la predicación misionera estaba dirigida hacia la reunión eucarística, así la obra realizada por la palabra sacramental se prosigue en la predicación pastoral [19]. Si, pues, se puede analizar el ministerio presbiteral distinguiendo en él

---

[17] J. le Guillou, *Le Christ et l'Église, théologie du mystère,* Paris 1963, 314; *Le ministère sacerdotal,* informe de la subcomisión teológica, Paris 1971, 89-90; F. Bourassa, *Parole et sacrament:* Science et Esprit 23 (1971) 283-326.

[18] K. Rahner, *La esencia del sacerdocio ministeral:* Concilium 43 (1969) 443. P. Grelot, *Le ministère de la nouvelle alliance,* 92, sobre la palabra de Cristo «potencia activa, de la cual el anuncio del mensaje evangélico y los gestos sacramentales son, por dos títulos diferentes, signos sensibles». Cf. J.-J. von Allmen, *Essai sur le repas du Seigneur,* 28: «Una predicación para la cual la cena está de sobra, es inútil o molesta, es una predicación que seduce a la Iglesia en lugar de edificarla».

[19] Sobre la diferencia entre el profesor de teología y el predicador de la palabra, cf. G. Chantraine, *Vraie et fausse liberté du théologien,* Paris 1969, especialmente 71-97.

las tres funciones de la palabra, el culto y el gobierno, no se olvidará sin embargo, que la realidad de este ministerio es una; que estas tres funciones no pueden ser totalmente disociadas y que cada una, considerada por separado, habrá de ser inevitablemente mal entendida. Finalmente, bien entendido que no han de tomarse las explicaciones que preceden en un sentido estrictamente sociológico, lo que sería demasiado frecuentemente decepcionante en todos los aspectos, sino como el enunciado de una visión de fe, que debe presidir el ejercicio del ministerio a través de situaciones y de formas de acción más diversas [20].

Si la maternidad de la Iglesia es una realidad, su analogía con la maternidad carnal comporta, no obstante, como toda analogía verdadera, tanto diferencias como semejanzas. La Iglesia no es madre «a la manera que lo fue Eva»; ella no da a luz un pueblo «cuyo nacimiento sería un desgarramiento y el origen de contrastes y oposiciones sin número» [21], así como se observa desde el principio en toda la historia; todo lo contrario, ella tiene como misión por su alumbramiento, el reaccionar infatigablemente contra esta miseria congénita a nuestra raza pecadora y «reunir en un solo cuerpo a los hijos de Dios dispersos» [22]. Esto es lo que se expresa con una imagen paradójica: mientras que en el orden de la carne, el hijo sale del seno de su madre, y mientras que él se aleja y se hace

---

[20] *De sacerdotio ministeriali,* 1971, 21: «Hoc ministerium sacerdotale... complectitur proclamationem verbi Dei, munus sanctificandi, fidelium regimen. In his autem non de tribus diversisque ministeriis agitur, sed de uno atque indivisibili dynamismo apostolico, qui promanat a ministerio Christi ministrantis atque vitam pro populo suo ponentis»; cf. 14: «Sacerdotium Christi ergo semper debet considerari in tota sua novitate et in tota sua amplitudine, quatenus includit in se munus propheticum et munus regale».

[21] L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique,* Paris 1950, 89-90.

[22] Jn 11, 53. Cf. la *Confession helvétique postérieure,* 1566: «El origen de los ministerios y su institución... es establecido por Dios mismo y no en absoluto por alguna nueva ordenanza inventada por los hombres»; con el comentario sobre el texto de J.-J. von Allmen, *La saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du XVIe siècle,* Neuchâtel 1968.

progresivamente más independiente de su tutela protectora a medida que crece, se fortifica y crece en edad, la Iglesia nos engendra a la vida nueva de la que es portadora recibiéndonos en su seno, y a medida que avanza nuestra educación sobrenatural, nos unimos más íntimamente a ella. Ya san Ireneo decía: «Hay que unirse a la Iglesia, ser educado en su seno e instruirse en las escrituras del Señor» [23]. San Cipriano dice por su parte: «Todo ser que se aleja del seno de la madre no podrá ya vivir y respirar solo: él pierde la sustancia de la salvación» [24]; en su caridad formula también este voto:

> Si fuera posible, ¡que ninguno de nuestros hermanos perezca! ¡Que nuestra madre gozosa mantenga encerrado en su seno el cuerpo unificado de un pueblo concorde! [25]

La misma idea se expresa con fuerza en el *Banquete* de Método de Olympia, cuando comenta el capítulo 12 del Apocalipsis: «La Iglesia se halla encinta — dice él — y seguirá con los dolores del parto hasta que Cristo sea formado y engendrado en nosotros». Aparece aquí la imagen paulina. Y todavía, un poco más adelante:

> Mientras que la plenitud de las naciones no haya retornado a la patria, la Iglesia está en dolores de parto. Ella ahorma a los «psíquicos» que ha alumbrado hasta hacer de ellos «pneumáticos». He aquí por qué es una verdadera madre [26].

---

[23] *Adversus haereses,* 1. 5, c. 20, n. 2 (SC 153 Rousseau, Mercier, Doutreleau, 258-259): «Confugere (oportet) ad Ecclesiam et ejus sinu educari et dominicis Scripturis erudiri».

[24] *De Ecclesiae unitate,* c. 23 (Hartel I, 231). Imagen análoga en san Agustín, *Confessiones,* l. 4, c. 16, n. 31: «in nido Ecclesiae tuae».

[25] *Ibid.,* 230: «... ut si fieri potest, nemo de fratribus pereat, et consentientis populi corpus unum gremio suo gaudens mater includat».

[26] *Octavo discurso,* c. 5 y 6 (SC 95, 213 y 217); cf. Optato, *De schismate,* l. 7, c. 2, sobre el pecador arrepentido: «Primo recipiendus est, deinde sustinendus pio sinu matris Ecclesiae» (CSEL 26, 168); imagen parecida en el l. I, c. 11, 14: «Deserta matre catholica, impii filii... a radice matris Ecclesiae... abscedunt».

Sea que se trate, pues, de la historia de todo el género humano, o que se trate de cada una de nuestras vidas individuales, nunca se puede decir que Cristo esté terminado en cada uno de nosotros. Jamás cesa, por consiguiente, la acción maternal de la Iglesia respecto a nosotros y siempre es en su seno donde esta acción se realiza para nosotros. Ella ha podido en el pasado, por razón de circunstancias históricas, particularmente por razón de las invasiones de los pueblos bárbaros en la Europa occidental, desempeñar en ciertos aspectos humanos una función educadora que debía terminar un día; pero con relación a su función esencial no sucede lo mismo: su misión de alumbramiento materno continúa siempre. Nosotros no cesamos de vivir de ella, «como los niños encerrados en el claustro materno viven de la vida de su madre» [27].

Resulta de ello una consecuencia, que es de gran alcance. San Pablo, como se sabe, enseña que desde que ha llegado la plenitud de los tiempos, no somos ya niños, esclavizados a los elementos del mundo o sometidos bajo la guarda de la ley; para nosotros el tiempo del pedagogo ha pasado; es necesario que, según la lógica de nuestra fe, seamos adultos en Cristo [28]. Por otra parte, Jesús ha dicho: «Si no os hacéis semejantes a los niños, no entraréis en el reino de los cielos» [29]. A primera vista se podría encontrar una oposición entre estas dos consignas. Ahora bien, no la hay en absoluto. Más aún, no diremos siquiera y solamente que es posible conciliarlas, que el cristiano puede hacerse adulto y conservar, no obstante, el espíritu de infancia. Semejante lenguaje sería com-

---

27 Bérulle, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus,* 10; cf. Bossuet, *Sermon sur la Trinité:* «Feliz maternidad de la Iglesia... Ella concibe fuera de sus entrañas, y da a luz en sus entrañas»: Lebarcq II, 1891, 56. *Prima Petri,* 2, 2.

28 Gál 3, 19-29; 4, 1-11.

29 Mt 18, 2-4; 19, 14-15.

pletamente insuficiente. En realidad, hay que hablar no de conciliación, sino de correlación. Cuanto el cristiano se hace más adulto en Cristo, tal como quiere san Pablo, tanto más el espíritu de infancia, tal como lo desea Jesús, se desarrolla en él. O, si se prefiere, es precisamente profundizando en este espíritu de infancia como él progresa en la edad adulta, penetrando cada día más, si se puede hablar así, en el seno de su madre.

«Todo el trabajo, dice un escritor de nuestros días, Gilbert Cesbron, consiste en hacerse plenamente adulto permaneciendo plenamente niño»; y añade: «Es el secreto del cristianismo» [30]. Es en efecto un secreto, y nuestros razonamientos humanos son impotentes para descubrirlo o para comunicarlo. Vale más decir, con el mismo Jesús: «El que tiene oídos para oír que oiga», o también: «Yo te bendigo, Padre, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y se las has revelado a los pequeños» [31]. Tal vez, sin embargo, podemos intentar entrever algo. En nuestra vida natural, en efecto, cada paso hacia la edad adulta es un alejarse de la infancia, es como una pérdida del paraíso, un paso hacia la vejez y la decrepitud. Pero inversamente, en la vida espiritual, todo progreso es en sentido propio una renovación; es una subida de la savia, un paso más en el interior de una novedad sustancial y consiguientemente siempre nueva. El que vive bajo la dependencia del Espíritu de Cristo va, como dice san Gregorio de Nisa «de comienzo en comienzo» hacia una nueva juventud y hacia una nueva primavera [32].

---

[30] *Ce que je crois,* Paris 1970, 208. Sobre la glorificación de la infancia en Ch. Péguy: H. Urs von Balthasar, *De l'Intégration,* Paris 1970, 264-265: «El panorama que Péguy abre con ello a la piedad cristiana, al sentimiento cristiano del mundo y de la existencia, es de una riqueza y de una fecundidad de las que todavía no se ha tomado posesión. Cf. cardenal Renard, *Qu'est-ce qu'un chrétien?,* Paris 1971, 43-59, c. 2: «¿Qué es un cristiano adulto?»

[31] Mt 11, 25.

[32] Pasajes análogos en Ireneo y Agustín. Cf. H. de Lubac, *La foi chrétienne* 2, Paris 1970, 365-367.

Es también lo que cantó maravillosamente en la antigüedad Clemente de Alejandría, este heredero de una vieja cultura en decadencia, él que fue tan sensible a la irrupción de la novedad cristiana. Se conocen a este propósito las páginas líricas de su *Protréptico.* Desearíamos citar algunas líneas parecidas, pero menos conocidas, de su *Pedagogo:*

> Nuestro título de «niños» expresa la primavera de toda nuestra vida. La verdad que está en nosotros no envejece. La sabiduría es siempre joven. Como un hijo a quien su madre consuela, dice el Señor (Is 66, 13), yo también os consolaré. La madre atrae a sus brazos a sus hijos pequeños, y nosotros buscamos a nuestra madre, la Iglesia [33].

[33] I, c. 5, 20-21 (SC 70, Marrou et Harl, 147-149).

11

MATERNIDAD DE LA IGLESIA ENTERA

Es tiempo de hacer una precisión fundamental. La Iglesia es nuestra madre. Nosotros no seríamos cristianos si no le reconociéramos este carácter esencial. Aun después de su separación, los reformadores del siglo XVI lo han reconocido expresamente [1]. Calvino le concedía tanta importancia a esta confesión que algunos le reprocharon el intentar instituir de esta suerte una especie de «cuaternidad» divina. Karl Barth, en nuestro siglo, exagerará todavía, llegando a juzgar que Calvino no comprendió exactamente todo el alcance de la tesis que se expresa en esta imagen de la maternidad: ¿Por qué — preguntaré — el autor de la *Institución cristiana* no comienza a hablar de la Iglesia hasta el libro cuarto, como de uno de los *externa media vel adminicula,* de la mayor importancia sin duda, pero sin embargo solamente «exteriores», por los cuales Dios nos invita y nos mantiene en la comunidad de Cristo? [2] Nuestras liturgias tradicionales han cantado igualmente a esta madre. Testigo esta estrofa de un

---

[1] Ver los textos de Lutero, Calvino, Bucer, Du Plessis-Mornay, citados en *La foi chrétienne,* 231-234.

[2] *Dogmatique* IV/2, fasc. 3, Genève 1971, 2. Jamás, prosigue Barth, de acuerdo aquí con E. Brunner, «le hubiera ocurrido a un apóstol la idea de representarse la comunidad como un simple medio externo al servicio de la salvación individual de los cristianos».

himno de la Iglesia de París, para la fiesta de la dedicación:

Christus enim, norma justitiae,
Matrem nostram desponsat hodio
quam de lacu traxit miseriae,
Ecclesiam,

Pero ¿qué es esta Iglesia? ¿Habría que considerarla solamente en sus pastores, en aquellos que, siguiendo a los primeros apóstoles, perpetúan entre nosotros con autoridad la palabra y los sacramentos? Dicho de otra manera ¿se trataría únicamente de esta Iglesia que nosotros llamamos hoy la Iglesia jerárquica? No, o al menos no siempre y nunca exclusivamente. El himno que acabamos de citar demuestra ciertamente que se trata de todos aquéllos, sin distinción, a los que Cristo ha sacado «del lago de la miseria». Nos encontramos aquí en efecto con lo que decía ya la más antigua tradición patrística y lo que han repetido todos los siglos cristianos, y lo que repiten hoy los que no se han desdeñado de meditar este misterio. La mujer que en el capítulo doce del Apocalipsis da a luz y escapa al dragón, es todo el pueblo de Dios. Toda la Iglesia, toda la comunidad cristiana es madre. Pero no lo es a la manera humana.

> En el matrimonio carnal, nos explica san Agustín, la madre y el hijo son distintos; en la Iglesia por el contrario la madre y el hijo son una sola cosa [3].

Hay aquí una enseñanza que es preciso analizar de cerca.

Se le considere como un «cuerpo» o como un «pueblo», cuerpo de Cristo o pueblo de Dios, la Iglesia se presenta desde luego como una totalidad. Ella es, si se puede decir así, la conciencia total o, mejor todavía, el

---

[3] *In psalm.* 127, 12 (PL 37, 1.684).

ser total de los creyentes [4]. Pastores y fieles están unidos en una misma Iglesia, forman conjuntamente un solo pueblo; ellos son todos juntos el rebaño del que Cristo es el pastor. Cuando san Ireneo dice en el compendio doctrinal que es la *Demostración de la predicación apostólica:* «El Señor ha dado a su Iglesia más hijos que a la sinagoga de los antiguos» [5], es evidente que él entiende así las cosas. Se lee en efecto, en la Carta ya citada de las iglesias de Vienne y de Lyon, cuyo principal redactor es tal vez él mismo y que en todo caso proviene del mismo medio, a propósito de los dos mártires Alejandro y Blandina, las líneas siguientes, que más de uno podrá encontrar hoy extrañas, pero que reproducen expresiones debidas a san Pablo:

> Alejandro se mantenía en pie delante del tribunal y por medio de signos exhortaba a los otros a confesar la fe...; semejaba a los que rodeaban el tribunal que él estaba experimentando los dolores del parto... En cuanto a Blandina, la última de todas, como una noble madre que ha exhortado a sus hijos y los ha enviado victoriosos delante de ella cerca del rey, también ella sufrió todos los combates de sus propios hijos.

Y después de haber terminado su descripción, la carta concluye diciendo que ninguno de los mártires cuyo coraje acaba de celebrar «dejó detrás de sí ni el dolor de su madre, ni disputa, ni hostilidad entre sus hermanos, sino alegría, concordia y caridad» [6].

Con Hipólito, y más todavía con Orígenes, surge en el pensamiento cristiano el gran tema, repetido indefinidamente desde entonces, de la analogía de estructura entre la Iglesia y el alma cristiana. Orígenes lo condensa

---

[4] Cf. H. Urs von Balthasar, *Théologie de l'histoire,* Paris 1970, 125 y y 136.

[5] *Démonstration,* c. 94 (L.-M. Froidevaux, SC 62, 161).

[6] Eusebio, *Historia eccl.,* 1, 5, c. I, n. 49 y 55; c. 2, n. 7 (G. Bardy, SC 41, 18, 20-21, 25).

en su concepto del *anima ecclesiastica* o del *vir ecclesiasticus*. San Ambrosio lo expresa diciendo que «en los santos la Iglesia es bella» [7] y Pascal no hace más que resumir una larga tradición cuando escribe a la señorita de Roannez que «todo lo que sucede en la Iglesia, le sucede también a cada cristiano en particular» [8]. Si, pues, la Iglesia es madre, cada cristiano lo es también, o lo debe ser. En su grado, según su vocación propia, en unión con todos los otros, él participa en la función maternal de la Iglesia.

Es en primer lugar en sí mismo, bajo la acción de esta Iglesia, como el cristiano hace nacer y crecer a este Verbo de Dios que él ha recibido, del que él vive y al que hace fructificar:

> La boca del Padre ha engendrado una palabra pura; esta palabra aparece una segunda vez nacida de los santos. Engendrando constantemente santos, ella misma es también reengendrada por los santos [9].

De aquí, desde entonces, las innumerables variaciones sobre el nacimiento y el crecimiento del Verbo de Dios en el alma. La enseñanza patrística, nacida directamente de la Escritura, sobre la maternidad de la Iglesia, encontraba más bien su ocasión en las catequesis pascuales que encuadraban las ceremonias del bautismo. Este nuevo tema, más sutil, acompañará más bien la celebración de las fiestas de Navidad. El medioevo occidental verá en las tres misas que se celebran en Navidad un símbolo de los tres nacimientos del Verbo: el primero era

---

7 *De mysteriis*, c. 7, n. 39: «... In his formosa est Ecclesia» (B. Botte, SC 25 bis, 1961, 176).

8 Cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale* II, Paris 1959, 558-571: «El corazón de todo cristiano, dirá Newman, debería representar en miniatura la Iglesia católica, porque el único Espíritu hace de la Iglesia entera y de cada uno de sus miembros un templo». «Connexion between Personal and Public Improvement», en *Sermons bearing on Subjects of the Day*, New ed. 1879, 132.

9 Hippolyte, *Sur Daniel*, 1. I, c. 10 (Bardy et Lefevre, SC 14, 88).

su nacimiento eterno en el seno del Padre, el segundo su nacimiento histórico del seno de la Virgen como consecuencia de la encarnación, y el tercero, fruto del segundo, su nacimiento espiritual en el seno del alma cristiana [10]. Cada uno de estos tres nacimientos se produce, a su manera, en el silencio y el secreto.

> El alma que ha recibido la semilla de la palabra, decía Orígenes, forma en sí esta palabra recibida, hasta que ella misma da a luz el espíritu del temor de Dios [11].

San Bernardo, que bebe en Orígenes, celebra también él el nacimiento del Verbo en el alma, y la escuela cisterciense le ha seguido.

> Alma fiel — dice Guerric d'Igny, predicando sobre la anunciación —, ensancha tus entrañas, da rienda suelta a tus afectos, no hagas más pequeño tu propio corazón. Concibe a aquel que ninguna creatura puede contener [12].

No es éste, sin embargo, simple tema de escuela. Se lo encuentra en todas partes. El alma cristiana, afirma Ruperto de Deutz, «se convierte verdaderamente en madre del Verbo de Dios» [13]. Los místicos renanos, como Tauler y muchos otros, disertan ampliamente sobre ello [14]. Bérulle verá en el misterio de la encarnación, sin perjuicio de su realidad histórica, «un misterio permanente y

---

[10] En la medida en que se olvide este carácter dependiente del tercer nacimiento con referencia al segundo se desarrollará un misticismo o una gnosis extra-cristianos.

[11] Orígenes, *In Levit.* hom. 12, c. 7 (Baehrens, 466). Cf. 1 Jn 3, 9.

[12] *Deuxième sermon sur l'Annonciation* (SC 166, Morson, Costello, Deseille, 1970, 41).

[13] Ruperto, *In Isaiam,* l. 2, c. 91 (PL 167, 1.362 AB).

[14] H. Urs von Balthasar, *De l'Intégration,* 259: «La fecundidad sobrenatural del alma es suscitada enteramente por el germen de Dios... Pero una vez que la palabra ha sido recibida, la cooperación del alma es la condición indispensable de su crecimiento. Por ello se explica que se entrecrucen los motivos de la maternidad y de la filiación, en estrecha relación con el alma creyente, cosa que la mística alemana ha captado muy claramente desde Eckhart, pero que Orígenes había visto ya lúcidamente».

no una acción pasajera»[15], y san Francisco de Sales dirá lo mismo en otro estilo: «Es al buen Jesús — escribirá — al que debemos dar a luz y producir en nosotros mismos»[16]. Este lenguaje sencillo será el de Juan XXIII en su mensaje de navidad de 1962:

> Oh Verbo eterno del Padre, hijo de Dios e hijo de María, renovad una vez más en el secreto de las almas el prodigio admirable de vuestro nacimiento[17].

Esta doctrina es profunda. Es un bien común a la espiritualidad de oriente y de occidente. Todavía en nuestros días el ruso ortodoxo Leon Zander escribía:

> Si la Iglesia es el cuerpo de Cristo y la morada perpetua del Espíritu, nosotros sus miembros estamos todos llamados a concebir al Señor que nace en nuestra alma para hacernos partícipes de la vida divina.

Tenemos aquí expresada bajo una norma llena de imágenes, la esencia misma de la mística cristiana, y contrariamente quizás a una primera apariencia, al interiorizar el misterio, esta doctrina no lo desvía hacia un sentido individualista. Sin embargo, por muy fundada que sea, aun eclesiológicamente, esta aplicación de la maternidad espiritual al alma de todo cristiano, es más importante sin duda y en todo caso más inmediatamente conforme al pensamiento patrístico, considerar esta maternidad como la de la Iglesia entera, a cuya propagación contribuyen todos los fieles que viven de la vida de Cristo. Es por decirlo así una maternidad de todos, indivisiblemente con relación a cada uno y de cada uno con relación a todos. Cada cual la ejerce tanto más por su parte cuanto

---

15 *Opuscules de pieté,* 55, 2, éd. Rotureau, Paris 1943, 205.
16 Carta del 24 de enero de 1608.
17 Cf. *Exégèse médiévale* IV, 1964, 506-513; J. Daniélou, *Le mystère de l'existence,* Paris 1968, 67-68.

él es más adulto en Cristo, es decir, como hemos visto, cuanto está más íntimamente ligado a su Iglesia [18].

Así lo entendía Clemente de Alejandría cuando, después de haber hablado de los «perfectos» en Cristo que son otros tantos «hijos pequeños», él llegaba a reunirlos todos en «una sola virgen hecha madre, a la que a mí me gusta llamar la Iglesia» [19]. Así lo entendía también Newman cuando, exponiendo en su *Apología* la impresión que le producía la lectura asidua de los Padres, decía: en esta iglesia de los padres «reconocí a mi madre espiritual... Las renuncias de sus ascetas, la paciencia de sus mártires, la valiente determinación de sus obispos, el gozoso ímpetu de su caminar hacia adelante, me exaltaban y me confundían a la vez» [20]. Y es así también, podemos añadir, como lo entienden hoy hasta estos creyentes rusos, que, sin apoyo de ninguna jerarquía oficial, redactan la pequeña revista policopiada que se titula *Mensaje de salvación:*

> Madre inapreciable, dicen ellos en efecto, madre inolvidable, radiante y toda bella, madre de los dolores, nacida en la cruz, tú que engendras en la cruz, madre de innumerables hijos, cuán dulce es volverte a encontrar [21].

---

[18] Cf. H. de Lubac, *Histoire et esprit,* Paris 1950, 61-63.

[19] *Pédagogue,* 1. I., c. 6, 42 (SC 70, Marrou et Harl, 1960, 186; cf. 25 y 32-34, 156, 168-172). En el 6.° *Stromata,* c. 16, 146, Clemente refiriéndose a Ex 20, 12, verá más bien en la madre a la que es necesario honrar «la gnosis divina y la sabiduría».

[20] *Apologia pro vita sua,* Paris 1939, 62.

[21] Cf. A. Martin, *Les croyants en URSS,* Paris 1970, 166; *Lumen gentium,* 65.

12

PATERNIDAD DE LOS MINISTROS

Pero la verdad complementaria no debe ser olvidada. El cuerpo de Cristo no es una Iglesia invisible, ni un pueblo invertebrado. Es siempre, merced a la mediación primera de los pastores, como puede ejercerse esta función maternal de todos y de cada uno, lo mismo respecto al Verbo de Dios en el alma individual, que con relación a la comunidad en su conjunto. Porque es por medio de ellos, sucesores de los primeros apóstoles [1], como la vida divina continúa transmitiéndose y son ellos los que tienen la misión de vigilar para que se conserve intacta y al mismo tiempo fecunda la «virginidad» de la fe. Ellos son cerca de nosotros los «cooperadores de Dios», son para nosotros los «dispensadores de los misterios de Dios, ellos pronuncian sobre nosotros «la palabra de reconciliación» como plenipotenciarios de Cristo [2]. De aquí, por ejemplo, el título de *Domina mater Ecclesia* que Tertuliano, inspirándose en la segunda car-

---

1 Ver anteriormente, capítulo 11.

2 1 Cor 3, 2; 4, 1. 2 Cor 5, 18-20. «Sin duda la jerarquía no es la Iglesia; pero sin ella no habría Iglesia»: B. Botte, *Études sur le sacerdoce,* Paris 1957, 123. La jerarquía no es la Iglesia, pero la estructura de la Iglesia es jerárquica. No hay razón para oponer, como lo hace un slogan actual, concepción «piramidal» y concepción «comunitaria» de la Iglesia; en su exclusivismo estas dos concepciones no son más que caricatura, y la influencia de la una y de la otra en la vida práctica de la Iglesia puede ser desastrosa.

ta de san Juan, atribuye a la Iglesia «jerárquica» [3]. De aquí también, como hemos visto, el título de padre que san Pablo reivindicaba. De aquí este mismo título que se da comúnmente al obispo. Él es verdaderamente el padre de su pueblo. Los obispos reunidos en concilio son llamados «los padres». Sucede lo mismo con aquéllos cuya línea se prolonga desde los orígenes, asegurando no solamente la transmisión auténtica de una doctrina, sino también la propagación de una vida. La fe proclamada en Nicea, dice san Atanasio, «ha pasado de los padres a los padres», y le basta al gran obispo demostrar que la doctrina de Arrio «no viene de los padres», para concluir que debe ser rechazada [4]. «Acordaos de los santos padres a las manos de los cuales vosotros habéis sido confiados», dice san Gregorio de Nisa [5]. Y san Jerónimo escribe a Nepociano: «Que estés sometido a tu obispo, considérale como padre de tu alma» [6].

San Agustín muestra una cierta perplejidad a este propósito. Discutiendo con el partido donatista sobre el caso del obispo Ceciliano, cuya defección, verdadera o presunta, había sido la ocasión del cisma, simulaba quizá que no defendía la causa de un padre, sino que examinaba la causa de un hermano:

> Dios es nuestro padre, la Iglesia es nuestra madre; bueno o malo, Ceciliano es nuestro hermano... Aquéllos a los que yo llamo padres aquí abajo, es para honrarlos, pero no conozco a otro padre de mi salvación más que a Dios [7].

---

[3] *Ad martyres,* c. 1 (PL 1, 691-693).

[4] San Atanasio, *passim* (PG 25, col. 28 BC, 465 C, 605 C., etc.).

[5] *Epist.* 3 (PG 46, 1.024 C).

[6] *Epist.* 52 (J. Labourt, Belles-lettres, t. II, 182); E. Schillebeeckx, *Le messsage de Dieu,* Paris 1970, 96: «En la época patrística, los padres en los que se pensaba eran personajes bien concretos: para las iglesias locales, era su fundador (Basilio, *Epist.* 210, 3); para cada cristiano, era el obispo que le había bautizado y le había iniciado en el misterio de la salvación (Basilio, *Epist.* 204, 2)».

[7] *Sermo* 359, c. 6, sobre la discusión de Cartago: «Nosotros hemos aceptado el discutir esta causa, pero como la de un hermano, no de un padre o de una madre, etc.» (PL 39, 1.595); cf. *In psalm.* 86, 1.

Con ello, además, quería desplazar el debate, separar la *causa Ecclesiae* de la *causa Caeciliani*. Cuando se lee el extenso informe de la larga discusión de Cartago, junio del 411, se ve cómo él no cesa de descartar las apremiantes cuestiones con las que el obispo donatista Petiliano le agobia: ello hasta el punto de que se siente acusado de dar siempre respuestas ambiguas. Petiliano quiere juzgar a la Iglesia católica de África por el caso de Ceciliano; Agustín apela a Cristo, que viene de Dios, y a la Iglesia de Cristo que ha venido de Jerusalén hasta Africa:

> No me separarán de este Dios padre, de esta Iglesia madre, los crímenes de ningún hombre, ni las calumnias de ningún hombre [8].

Sea de esto lo que fuere, su reserva se debe a una tendencia habitual de su pensamiento, próximo a veces al ocasionalismo [9], que de alguna manera intenta como borrar las causalidades segundas ante la causalidad primera. Por lo demás, él sabe, como todos, y le gusta repetirlo, que en la obra de la salvación es Dios el que lo hace todo: «Ipse aedificat, ipse monet, ipse terret, ipse intellectum aperit, ipse ad fidem applicat sensum vestrum» [10]. Pero no por ello deja de reconocer, en el interior de la Iglesia, las diferencias de situación y de fun-

---

[8] *Gesta collationis carthaginensis* (Mansi t. 4, col. 229-233), «Petilianus episcopus: Tu quis es? Filius es Caeciliani, an non? Tenet te crimen Caeciliani, an non, si fuerit? — Aug.: Ego in Ecclesia sum in que Caecilianus fuit —. Petil.: Unde caepisti? Quem habes patrem?, etc.» ... «Pet.: Ipsa sunt illa ambigua, quibus ab hodierni diei percurrit principio... Tandem aliquando expressius dicat utrum patris loco habeat Caecilianum, ex quo deducta est ista progenies. — Aug.: Habeo caput, sed Christus est, etc.».

[9] G. Philips, *Le Christ-chef et son corps mystique,* citado por J. Pintard, tesis policopiada, Fac. de teología Paris 1955, 128. Ver también Augustín, *Epist.* 232, c. 2 (PL 33, 1.027).

[10] *In psalm.* 126, 2 (PL 37, 1.668): «Es él el que construye, el que advierte, el que inspira el temor (saludable), el que abre la inteligencia, el que os inspira la fe». Cf. *Gesta collationis...* col. 233, citando 1 Cor 3, 6 y concluyendo: «Patrem salutis meae non teneo nisi Deum»; cf. M. Jourjon, *Saint Agustin parmi nous,* 151-178.

ción. Por otra parte, el mismo evangelio le obligaba a sostener a la vez que Jesús es el único pastor y que Pedro no deja de ser pastor también, porque Jesús es «el pastor de los pastores» [11]. Y para el caso análogo de la paternidad, la tradición se encontraba demasiado sólidamente asentada para que él rehusara seguirla. En un sermón que data probablemente de la cuaresma del 416, él se admira de que el hijo de un laico, hecho obispo, se convierta así en el padre de su padre [12]. Y en otro sermón toma ocasión de algunas palabras del salmista, «en lugar de tus padres, te han sido engendrados hijos», para hacer una precisión. Demuestra cómo los obispos, tomados de entre los hijos de la Iglesia y no venidos de fuera o procedentes de alguna casta superior, se convierten, no obstante, en padres para esta Iglesia que los engendró primero:

> Los apóstoles te han engendrado; ellos han predicado, ellos son los padres. ¿Podían ellos permanecer siempre entre nosotros? ¿Será abandonada la Iglesia porque ellos hayan partido? De ninguna manera. En lugar de tus padres te son engendrados hijos. ¿Qué significa esto? Los apóstoles fueron enviados como padres; para reemplazar a estos apóstoles, te han nacido hijos, que fueron constituidos obispos. En efecto, ¿estos obispos que hay hoy en el mundo entero, de dónde nacieron? La Iglesia los llama padres, ella que los dio a luz, que los ha colocado en las sillas de los padres. No te consideres, pues, abandonada porque no ves ya a Pedro en persona, ni a Pablo, porque no ves ya a aquéllos a los que debes tu nacimiento: de tus propios hijos se ha desarrollado para ti una paternidad... Ésta es la Iglesia católica. Ella ha engendrado hijos, que en toda la tierra prosiguen la obra de sus primeros padres [13].

---

[11] *Sermo* 285, c. 5 (PL 38, 1.295-1.296); *Sermo* 153, c. 5 (765); *In psalm.* 126, 3 (PL 37, 1.669).

[12] *In psalm.* 109, 7: «Admirabilius est quod potest contingere, ut... episcopus factus laici filius sit pater patris sui» (PL 37, 1.450); cf. J. Pintard, *o. c.,* 54 y 73; *Confessiones,* 1. 8, c. 2, n. 3.

[13] *In psalm.* 44, 32 (CCL 38, 516); cf. *In psalm.* 28, 2.

Hay aquí implicada, anotémoslo de paso, una cierta idea de la tradición, que, de una parte, asegura su carácter normativo y, de otra, impide confundirla con cualquier hábito, cualquier rutina y cualquier fundamentalismo sea el que sea. La tradición, según los padres de la Iglesia, es en efecto todo lo contrario de un peso del pasado: es una energía vital, una fuerza propulsiva tanto como protectora, que actúa en la comunidad entera lo mismo que en el interior de cada fiel, porque no es otra que la misma palabra de Dios perpetuándose y actualizándose a la vez bajo la acción del Espíritu de Dios; no una carta bíblica en las manos individuales de críticos o de pensadores, sino el Verbo viviente confiado a la Iglesia y a aquellos que la Iglesia no cesa de engendrar; tampoco una simple doctrina objetiva, sino todo el misterio de Cristo.

Por esta tradición, como acaba de recordarnos el segundo concilio Vaticano II, la Iglesia entrega a cada generación «todo lo que es ella misma», todo aquello de lo que ella vive[14]. En su continuidad misma, la tradición es, pues, un perpetuo principio de renovación; ella asegura al cuerpo de la Iglesia, bajo la vigilancia de sus pastores, esta perpetua juventud de que nos hablaba Clemente de Alejandría. No todas las generaciones, sin duda, sacan de ella el mismo partido ni mucho menos. No son raros los fenómenos de esclerosis tanto como los de emancipación mortal; pero el tesoro del Verbo está siempre presente en el seno de la Iglesia que ha recibido las promesas de vida. Sean cuales fueren las faltas, las insuficiencias o las inconsciencias de los hombres, es, como dice san Ireneo en un lenguaje inimitable, un depósito viviente que no envejece nunca en sí mismo; sino todo lo contrario, bajo la acción del Espíritu, rejuvenece sin ce-

---

[14] *Dei Verbum,* 8.

sar; más todavía, renueva incesantemente la juventud del cuerpo que la contiene [15].

Verificamos también aquí la coincidencia de las enseñanzas de los padres antiguos con las del último concilio. Unos y otro establecen la misma relación, aunque con palabras a veces diferentes, entre la maternidad de la Iglesia entera y la paternidad de los que reciben la misión de dirigirla (es el lenguaje de los padres) o entre el sacerdocio universal y el ministerio jerárquico (es el lenguaje del concilio, no menos fundado en la tradición) [16]. Los que son llamados a ejercer este ministerio «pastoral» participan en la misión de Cristo, el único mediador [17]. Ellos son los instrumentos normalmente indispensables, elegidos para comunicar la vida de Cristo y conservarla en el interior de la Iglesia; la cual puede entonces, toda entera, por medio de cada uno de sus hijos, ejercer su función maternal respecto a todos los que han entrado ya o están destinados a entrar en su seno [18].

No hay que confundirse a propósito de la palabra «mediador», aplicada algunas veces a los ministros. Como las palabras de jefe, pastor o padre, se toma entonces evidentemente en un sentido analógico y subordinado. Y no significa intermediario, de igual manera que cuando se trata, en el sentido absoluto, del único mediador. Louis Bouyer lo ha explicado exactamente co-

---

[15] *Adversus haereses,* 1. 5, c. 24, n. 1 (Sagnard, SC 34, 398-400). Cf. la definición muy estilo Newman dada por L. Bouyer, *Le sens de la vie sacerdotale,* 29: «La tradición cuyos depositarios y testigos debemos ser nosotros, es... la palabra divina viviente siempre en el medio que le es propio, y que no cesa, por decirlo así, de empaparse en esta agua materna y de permanecer en ella viviendo de su vida original».

[16] *Lumen gentium,* 10.

[17] *Ibid.,* 28 y 41.

[18] Sobre la colaboración de la «paternidad de la jerarquía» y de la «maternidad de la comunidad»: K. Delahaye, *o. c.,* 256-257. El lector verá por sí mismo los matices que distinguen nuestras dos interpretaciones; cf. ST II-II, q. 183, art. 2; en *Lumen gentium* el título de madre se da a la Iglesia en los n. 6, 14, 42 y 63; en *Sacrosanctum concilium,* en n. 14 y 60; cf. H. de Lubac, *Paradoja y misterio de la Iglesia,* Salamanca 1967, 85-121.

mentando una página del Pseudo-Dionisio. Tal vez sea útil reproducir lo esencial de lo que él dice:

> Aun si nosotros recibimos el don de Dios por una creatura más elevada, lo recibimos siempre inmediatamente, y por lo mismo integralmente. Los mediadores, sean los que sean, en la visión evangélica, a comenzar por el mismo Cristo, porque toda mediación no es más que una extensión de la suya, no son nunca intermediarios, que en definitiva separan tanto como unen... El más humilde de los fieles ha tenido necesidad de los «jerarcas» de la Iglesia para recibir los dones del Padre, y no puede conservarlos más que manteniéndose respetuoso a la distinción de las vocaciones y de los dones correspondientes, pero es no obstante *el don* de Dios lo que él recibe, don en el que Dios mismo es dado o más bien *se da* en fin de cuentas de manera inmediata [19].
>
> Ni Cristo, ni la Iglesia, ni su jerarquía constituyen instancias intermediarias entre el hombre y Dios: en la fe, el creyente aprehende inmediatamente la fe de la Iglesia y la *fides Christi,* que en Cristo está unida hipostáticamente con la *fides Dei* [20].

Los «jerarcas», para hablar una vez como el Pseudo-Dionisio, es decir los obispos no son, pues, en manera alguna, los dominadores del pueblo cristiano: son sus servidores. La «jerarquía» es una «diaconía» [21]. Aquel que es llamado al episcopado, observaba Orígenes, es llamado no a un principado, sino a un servicio de toda la Iglesia [22]. Optato de Mileve oponía de manera semejante el *ministerium* de los pastores católicos al *dominium,* por

---

[19] *L'Église de Dieu,* 317-318. Por lo demás se podrían hacer muchas reservas sobre el lenguaje y sobre el pensamiento de Dionisio; se puede observar también que utilizaba la palabra «jerarquía» en un sentido más amplio que aquel que ha prevalecido; lo único que nos interesa aquí es extraer el sentido exacto de la doctrina católica en el uso de los diferentes vocablos de que hablamos. A propósito de la influencia del ejemplarismo de Dionisio sobre la concepción del sacerdote, ver las observaciones de G. Chantraine, *Josse Clichtove, témoin théologien de l'humanisme parisien:* RevHistEccl 66 (1971) 507-528.

[20] H. Urs von Balthasar, *La foi du Christ,* Paris 1968, 79.

[21] *Lumen gentium,* 24; Mt 23, 11; Mc 9, 35; Lc 22, 27.

[22] *In Isaiam,* hom. 6, n. 1: «Non ad principatum vocatur, sed ad servitutem totius Ecclesiae» (t. 13, 239).

cuyo abuso él criticaba a los «partidarios de Donato» [23]. Éste es un tema que se repite muchas veces en san Agustín. El obispo de Hipona no cesa de llamarse a sí mismo el servidor de su pueblo, el servidor de los miembros de Cristo, el servidor de los otros en Cristo. En uno de sus sermones, él se hace llamar por uno de sus fieles, aprobándolo calurosamente: «Servum meum te fecit, qui te suo sanguine liberum fecit»: «Te ha hecho mi siervo aquel que te había liberado con su sangre» [24]. Solamente que, debe notarse, es el Señor, no el pueblo, quien le ha colocado en esta situación. Si los obispos son los servidores (ministri) del pueblo cristiano, es porque son desde luego esencialmente cerca del mismo los «servidores de Dios», los «servidores de Cristo Jesús»: así hablan mucho antes de Agustín, Juan, Pablo e Ignacio [25]. Pablo emplea aún una palabra más fuerte, la misma que el evangelio de Juan hace decir a Jesús para designar a los apóstoles: ellos están ligados a Cristo como sus «esclavos» (δοῦλοι) [26]. Ellos son también como dice Pablo a Tito los «ecónomos» [27]. Son los «ministros de la nueva alianza» [28],

---

[23] *De schismate donatistarum,* l. 5, c. 7: «Nolite vobis majestatis dominium vindicare... Ministerium exercet turba famulorum... Est ergo in universis servientibus non dominium, sed ministerium» (CSEL 26, 136-137).

[24] *Epist.* 124, n. 2: «Populus Hipponensis cui me Dominus servum dedit (PL 33, 473); *Epist.* 78, dirección: «Dilectissimis fratribus, clero, senioribus et universae plebi hipponensi, cui servio in dilectione Christi, Augustinus in Domino salutem» (267); *In psalm.* 103. *Sermo* 3, 9: «Dicite hoc nobis, quia verum dicetis»; cita entonces 2 Cor 4, 5: «Nos autem servos vestros per Jesum», y añade: «Bene diligite servos vestros, sed in Domino vestro», 37, 1.366; *De oper. monach.*, c. 29, n. 37, 40, 576-577, etc.

[25] Jn 12, 26; 2 Cor 6, 4; Flp 1, 1; Cor 1, 7 y 23; 1 Tim 4, 6; 2 Tim 2, 24; en 1 Tes 3, 2, διάκονον τοῦ θεοῦ , las dos últimas palabras son quizás una glosa para precisar el sentido de διάκονος. Cf. san Ignacio *ad Smyrn.* 12, 1: «Burrhos... es un modelo de servicio a Dios» (SC 10, 166); san Agustín, *Epist.* 228, n. 2: «servi Christi, ministri verbi et sacrament ejus»; n. 4: «ministerium Christi»; n. 6: «Christi ministri» (PL, 33, 1.014, 1.015); pero también n. 6: «quotidianum ministerium dominici corporis» (1.016).

[26] Rom 1, 1; Jn 13,16.

[27] Tit 1, 7; 1 Cor 4, 1: «Ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios»; san Agustín, *Epist.* 261, n. 1-3.

[28] 2 Cor 3, 6-9.

los «servidores del evangelio»[29], los dispensadores de la palabra y de los sacramentos, mediante los cuales el don de Dios es comunicado al pueblo[30]. Ya en el primer anuncio de la palabra, su servicio es una «liturgia», de carácter sacro.

Dios a quien sirvo en mi espíritu, escribía Pablo a los romanos, predicando el evangelio de su Hijo... La gracia que me ha sido otorgada por Dios de ser para los gentiles ministro de Cristo Jesús, ejerciendo el sagrado oficio del evangelio de Dios (ἱερουργοῦντα τό εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ), para que la oblación de los gentiles sea agradable, santificada por el Espíritu Santo[31].

Se trata, pues, en la dirección de las comunidades, de un servicio que se ejerce con autoridad de parte de Dios y que reclama obediencia. La cosa es manifiesta, no solamente en Pablo, cuyos textos autoritarios de la segunda carta a los corintios son célebres[32], sino también en la carta de Pedro y en los escritos joánicos. Lo es igualmente en la carta de Clemente romano, de la que se ha podido decir que para aportar remedio a una situación anárquica es «toda entera una afirmación de la unidad por la autoridad»[33]. Lo mismo sucede con Ignacio de Antioquía, que quiere que se obedezca a los presbíteros «como a la ley de Cristo», etc. En su disposición de humilde ser-

---

[29] Col 1, 23; Ef 3, 6-7; cf. Lc 1, 2.

[30] San Agustín, *De moribus Ecclesiae catholicae*, 1. 1, c. 32, n. 69: sacerdotes y obispos son «ministri divinorum sacramentorum» (PL 32, 1.339); *Epist.* 259, n. 2: «... in aeternae civitatis servitio constitutus minister verbi sacramentique divini» (33, 1.074); *In psalm.* 109, 1 y 126 (2, 1.445, 1.668); *Contra litteras Petiliani*, 1, 3, n. 66.

[13] Rom 1, 9; 15, 16; Clemente, *Ad. Cor.*, c. 44 (SC 167, 172-174); Hermas, 9.ª Semejanza, c. 31, 4, sobre los miembros de la jerarquía λειτουργοῦντες τῷ κυρίῳ. Hay numerosos ejemplos más. Cf. J. Colson, *Ministre de Jésus-Christ*, 182-183. Por contraste Pablo habla de «ministros de Satanás»: 2 Cor 11, 14-15; cf. 23.

[32] 2 Cor 2, 9; 4, 6; 10, 6; 13, 10.

[33] P. Batiffol, *L'Église naissante*, 147.

vicio, Agustín no dirá menos a los fieles de Hipona: «ayudaos con vuestra oración y con vuestra obediencia» [34].

Ciertamente, los ministros son tomados de en medio del pueblo cristiano y permanecen siempre dentro de la Iglesia, no encima; pero esto no significa que en cuanto al ejercicio de su misión no sean verdaderos jefes. Ellos han podido ser designados según modos muy diversos: por aclamación de la *plebs,* elección por los obispos de la provincia [35], o por algún otro cuerpo establecido, nombramiento del papa como término de un tipo u otro de procedimiento... Estos son datos contingentes que han variado mucho con el tiempo, en las diversas regiones, y ninguno de los cuales ha dejado de producir críticas [36]. Pero en ningún caso reciben estos ministros su misión del pueblo cristiano, ni consiguientemente la autoridad necesaria para cumplirla. No son una emanación de la conciencia sacerdotal de la Iglesia: ellos son dados a la Iglesia por el Padre, «en un movimiento (una misión) que es continuación de aquella por la cual él nos ha dado a su hijo» [37]. Ellos no son los delegados de la comunidad, sino los delegados de Cristo cerca de ella [38]. Dicho de otra manera, para utilizar las expresiones de un teólogo reformado, «el ministerio esencial de la Iglesia es de origen mesiánico y no eclesial, no viene *de* la Iglesia, viene

---

[34] *Sermo* 340, n. 1: «Adjuvate nos et orando et obtemperando» (PL 38, 1.484).

[35] San Cipriano, *Epist.* 67, c. 5. Detalles para los primeros siglos en A. Vilela, *o. c.,* 293-297; cf. Orígenes, *In Levit.* hom. 6, n. 3 (Baehrens, 362-363). P. Batiffol, *La paix constantinienne,* Paris 1914, 78-79: «Cuando una iglesia ha perdido a su obispo, los obispos vecinos se dan cita» para elegirle un sucesor en presencia de la «plebs» del lugar; después imponen las manos al elegido.

[36] Ya Orígenes rechazaba la elección por el pueblo: «(Plebs) quae saepe clamoribus ad gratiam, aut ad pretium fortasse excitata, moveri solet»: *In Num.* hom. 22, n. 4 (Baehrens, 208); «... non quos imperitum vulgus agnoscit»: *In Gen.* hom. 3, n. 3 (Baehrens, 42).

[37] J. M. Hennaux, en NRT (1971) 482.

[38] *Lumen gentium,* 27: «Encargados de las iglesias particulares como vicarios y legados de Cristo, los obispos las dirigen, etc.»

de Cristo *a la Iglesia*»[39]. O también, para hablar ahora con el padre Congar, diremos que en uno de sus aspectos, los ministerios jerárquicos son ciertamente órganos del cuerpo de la Iglesia, pero que «es necesario ver en qué condiciones: al menos en sus grados sacramentales son órganos que Cristo», al establecer la función pastoral del apostolado, «instituyó antes del cuerpo para hacerse a éste. No son órganos que el cuerpo, ya vivo y animado por el Espíritu santo, se haya dado a sí mismo»[40].

Cierto también que, elegidos como hemos dicho en el seno de la comunidad de los fieles, los pastores representan cada cual ante Dios la comunidad particular cuyo encargo han recibido, muy especialmente en cuanto presiden a la oración[41]; pero ellos son también y absolutamente en primer lugar en medio de ella los representantes de Dios[42]. Más precisamente, a la cabeza del pueblo, recogiendo su oración y sus ofrendas, son como Cristo, cabeza de todo el cuerpo de la Iglesia; de cara al pueblo son como Cristo enviado por el Padre a presidir su Iglesia. Son los enviados de Cristo y los órganos del Espíritu santo: «Como mi Padre me ha enviado, yo os envío a vosotros»[43];

---

39 J.-J. von Allmen, en *Dossier,* Lyon 1970, 144.

40 Y.-M. Congar, *Un essai de théologie sur le sacerdoce catholique:* RevScRel (1951) 293-294; P. Batiffol, *L'Église naissante,* 153: resulta claro que en Clemente la autoridad del pastor «no es un poder delegado por la asamblea: es un oficio que aquellos que lo han recibido lo transmiten a sus sucesores». Según el pensamiento de muchos hoy «el pastor no tiene buena prensa; la relación vertical entre el sacerdote y su comunidad aparece a muchos peligrosa y sospechosa»; sin duda sucede que es mal comprendida, o que algunos pastores se han manifestado autoritarios en cosas que no pertenecían a lo esencial de su misión; quizá también en ciertos casos puede que no se coloquen en el punto de vista de la fe.

41 San Cipriano, *Epist.* 67, c. 2: «In ordinationibus sacerdotum non nisi inmaculatos et integros antistites eligere debemus, qui sancte et digne sacrificia Deo offerentes, audiri in precibus possint quas faciunt pro plebis dominicae incolumitate... Pluri diligentia et exploratione sincera eos oportet ad sacerdotium Dei deligi quos a Deo constet audiri» (Hartel II, 736-737).

42 Cf. Pío XII, alocución 2 de noviembre 1954, sobre aquellos que dicen «que el sacerdote actúa *solamente* como delegado de la comunidad».

43 Jn 20, 21; cf. Jn 7, 16-17; 2 Cor 5, 18-20; Máximo de Turín, *Sermo*

«el Espíritu santo os ha puesto para ser los pastores (los guardianes) de la Iglesia de Dios» [44]. Ellos son, pues, verdaderos jefes: ἡγουμένοι [45] προήγουμένοι [46] προϊσταμένοι [47]. Todo lo que se ha escrito en sentido contrario desde hace algunos años, haciendo valer únicamente la palabra διάκονος, es contrario a la práctica y a las declaraciones de los primeros apóstoles y de sus sucesores [48].

Se podrá decir ciertamente, si así place, que «el sacramento del Orden no aporta más que una especificación funcional en la misión de cristiano» [49], si se quiere con ello subrayar la evidencia de que todo ministerio jerárquico es un «oficio», una «función», y esta otra verdad esencial, siempre digna de recordar, que no hay entre cristianos discriminación alguna de castas ni de categorías en el orden de la vida espiritual, de la imitación de Cristo y de la unión con Dios; en el orden del «sacerdocio común» o de la «dignidad cristiana». No hay nada en la Iglesia que semeje a esas divisiones radicales introducidas en otro tiempo por los teorizantes de la

---

51: «Ipsos Paracletus visitat et illustrat, quos mysteriis suis idoneos salvator elegit» (PL 57, 636 C); Cirilo de Alejandría, *In Jo.* (PG 74, 708 D); cf. J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ,* Paris 1957, 307-311.

[44] Hech 20, 28. Pablo en el discurso de Mileto: «Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere (ποιμαίνειν) Ecclesiam Dei».

[45] Heb 13, 7, 17, 24; Lc 22, 26; Hech 15, 22; cf. 14, 12; Clemente, *Ad Cor.* 1, 3; 21, 6 (SC 167, 100, 138); Orígenes, *Matt. com.* 16, 8 (GCS 40, 493); *In Num.* hom. 22, 4 (GCS 30, 208).

[46] Hermas, *Visión* 2, c. 2, 6; *Visión* 3, c. 9, 7. Cf. Mt 2, 6; Hech 7, 10.

[47] 1 Tes 5, 12; L. Cerfaux, *o. c.,* 367, traduce «presidentes»; A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église,* Paris 1971, 79: «Los *proistamenoi* tienen, pues, una misión doctrinal y disciplinar, muy análoga a la de los «Ancianos» de las comunidades judías que disfrutaban en particular del derecho de excomunión; cf. 1 Cor 12, 28: κυβερνήσεις.

[48] Pablo no teme afirmar enérgicamente que él ha recibido del Señor la ἐξουσία para construir la Iglesia entre los corintios, 2 Cor 10, 8; 13, 10; 7, 15. No hay, pues, lugar para oponer ἐξουσία (potestas) y διακονία (ministerium). Cuando Hans Küng escribe que «todo el nuevo testamento evita intencionadamente los términos profanos de función para designar los ministros de la comunidad» y que «en su lugar y por oposición habla de servicio (διακονία)», nos parece que exagera los hechos a favor de una falsa antítesis doctrinal.

[49] R. J. Bunnik, *Prêtres des temps nouveaux,* Bruxelles 1969, 136; cf. H. Holstein, *Hiérarchie et peuple de Dieu,* Paris 1970, 71.

pseudo-gnosis [50] entre «hylicos, psíquicos y pneumáticos». No hay que temer división alguna entre «los cristianos de primera» y «los cristianos de segunda clase». Todos son llamados a la misma santidad. Pero la fórmula citada no es aceptable más que a condición de no poner en la fórmula «no más que...» una intención depreciativa y de no desconocer la naturaleza sagrada de esta función; a condición de no desconocer con ella que si los pastores son tomados del seno de la comunidad, son sin embargo puestos al frente de la misma y que, repitámoslo, es de Cristo y de su Espíritu, no de la comunidad, de quien reciben, con las responsabilidades de su ministerio, la autoridad que no es separable de las mismas [51].

Pero, por otra parte, los defensores de esta autoridad no deberán olvidar que ella misma es enteramente dependiente del servicio de la palabra y de los sacramentos a lo cual los ministros fueron llamados. Verdad demasiado desconocida o al menos demasiado descuidada, en teoría lo mismo que en la práctica, y en la cual es quizás hoy particularmente necesario insistir: «La función pastoral en la Iglesia, lejos de reducirse a una función de gobierno, no abarca el gobierno más que en esta perspectiva» [52]. Lo cual es decir en otros términos, dando por supuesto lo dicho anteriormente, que la autoridad del obispo tiene un carácter esencialmente paternal. Si él es jefe, es porque es padre. Y todo sacerdote encargado de un ministerio participa en su grado en esta autoridad y la ejerce con el mismo ca-

---

[50] 1 Tim 6, 20. Ireneo, Orígenes, etc.

[51] Cf. A. Descamps, *Aux origines du ministère, la pensée de Jésus:* Rev. théolog. de Louvain 2 (1971) 3-45.

[52] L. Bouyer, *L'Église de Dieu,* 182: «Solamente como una consecuencia de este ministerio fundamental de la palabra y de los sacramentos es como el ministerio apostólico implica un poder de gobierno: es decir, un poder de aplicar la palabra a toda la existencia de la comunidad, de manera que esta comunidad misma saque las consecuencias, para toda la vida de sus miembros, de su fe en la palabra y de su participación en el sacramento...». Cf. 2 Cor 10, 13-18. Ya A. Gréa, *De l'Église...,* 1. 3, cap. 2, trata esta cuestión.

rácter. «Pobre y humilde sacerdote como soy —anota en su *Diario* el cura de campaña pintado por Bernanos, después de su conversación con la señora del castillo de su aldea—, ante esta mujer tan superior a mí... he comprendido lo que es la paternidad» [53].

Una vez más, para comprender la realidad sin ser tentado a rechazar uno u otro de sus aspectos o de endurecerlos, hay que guardarse de oponer entre sí por un juego de conceptos, cosas que no se comprenden y no se justifican más que por la unión. En el examen de la relación fundamental que une entre sí a los fieles y los pastores, nos es necesario descartar aquel espíritu del que el P. Yves de Congar decía un día que es «inspirado por el demonio», el espíritu que intenta siempre «transformar en motivo de oposición» lo que se debe mantener «en espíritu de comunión» [54]. Nuestra época analítica y crítica nos proporcionaría muchas ocasiones, si no nos ponemos en guardia, de caer en esta trampa. El pueblo de Dios no está escindido en dos. Los fieles tienen necesidad de los pastores, para ser engendrados y nutridos en Cristo. Pero esto no significa en modo alguno que los pastores no sean también cristianos como ellos, ni que tengan por sí mismos una superioridad cualquiera. Aquéllos son con relación a éstos *conservi, condiscipuli* [55]. Su paternidad, que es participación en la paternidad divina, es, como dice san Pablo, paternidad «en Cristo» [56], es una paternidad que se puede llamar totalmente «instrumental, ministerial o vicaria» [57]; el «rebaño», cuya guar-

---

53 G. Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, 199.

54 *Le Christ, Marie et l'Église*, Paris 1952, 32.

55 San Agustín, *Sermo* 261, c. 2: «Simul audiamus, simul discamus. Non enim quia loquor et vos auditis, ideo vobiscum non audio. Qualis Deus Christus? Audi mecum; non, inquam, me audi, sed audi mecum. In hac enim schola omnes sumus condiscipuli» (PL 38, 1.203).

56 1 Cor 4, 15; Agustín, *In psalm.* 77, 11 (CCL 39, p. 1.077).

57 P. Gutiérrez, *o. c.*, 163 y 235-236. No se habrá de tomar esta palabra, precisémoslo, para calmar una inquietud posible, como si significase que los

da ostentan no es de ellos: es, como dice san Pedro, «el rebaño de Dios»[58].

Y esto tampoco significa que los fieles no tengan en la Iglesia más que un papel pasivo. Ésta es una queja que se oye frecuentemente, y hay que confesar claramente que muchas veces es fundada; quedaría por saber si, por su parte, los pastores no tendrían muchas veces también, y quizá con mayor razón, que quejarse de la pasividad de su rebaño... En todo caso, repitámoslo, todos los hijos de la madre Iglesia participan en su función maternal. Todos son solidariamente responsables del evangelio, todos deben trabajar en la edificación de la comunidad, todos son llamados a representar en verdad a aquel que ha venido entre los hombres para servirlos.

> ¿Pensáis vosotros — decía san Agustín en uno de sus sermones — que estamos nosotros solos, de pie sobre la cátedra para anunciar a Cristo? No. Toda la Iglesia predica a Cristo[59].

Y san Avito de Vienne escribe a un laico:

> No corresponde solamente a los obispos el ocuparse de la situación de la Iglesia. Este cuidado es común a todos los fieles[60].

El espíritu sopla donde quiere. Por lo demás, si toda una parte de su acción, sin duda la más profunda, se ejerce en el secreto de los corazones o en la animación de las humildes tareas cotidianas, es sin embargo fácil de comprobar, a lo largo de la historia de la Iglesia, que los miembros más activos y más influyentes de este gran

---

pastores son los sustitutos del Señor ahora ya ausente de su Iglesia, sino solamente para indicar el carácter enteramente subordinado de su ministerio. Cf. Vaticano II, *Sacrosanctum concilium,* 7: «Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis»; Mt 10, 40; 18, 20.

58 1 Pe 5, 2; cf. Hech 20, 28; Agustín, *Epist.* 231, c. 6 (PL, 33, 507).

59 *In psalm.* 96, 10 (PL 37, 1.243); cf. Sermo 94, 38, 580.

60 *Epist.* 36, viro illustri Senario: «Non ad solos sacerdotes Ecclesiae pertinet status: cunctis fidelibus sollicitudo ista communis est» (PL 59, 253 B).

cuerpo han sido frecuentemente laicos o sacerdotes que no pertenecían a la «jerarquía». ¿Qué iniciativas más grandes y más fecundas se encontrarían, por ejemplo, que las de un Benito de Nursia, un Francisco de Asís o un Ignacio de Loyola? [61]. (Hombres como éstos no pasaban el tiempo en criticar a los obispos o a los papas, vivos o difuntos, reprochándoles el no haberlo hecho todo).

Un historiador de la Iglesia ha podido decir que en el siglo XVII eran muchos los laicos con carismas reconocidos: son entonces los laicos los que influyen en sus orígenes en un cierto número de órdenes religiosas o de sociedades sacerdotales...; ellos no proclamaban que eran profetas, pero sabían que tenían algo que decir o hacer, y sus iniciativas eran fácilmente aceptadas por el episcopado. Si no se llamaba entonces a la Iglesia «pueblo de Dios», se la llamaba con gusto «la Iglesia del Espíritu santo», y la jerarquía no sentía por ello celos, igual que los laicos no negaban, de ordinario, la misión y la autoridad de la jerarquía [62]. En nuestro mismo siglo, en materia doctrinal, social o espiritual ¡cuántos laicos — un Maurice Blondel, un Louis Massignon, ordenado sacerdote muy tarde, un Jules Zirnheld, un Marius Gonin, un Edmond Michelet... — han tenido un destacado influjo en la vida del catolicismo francés. Sin embargo, los pastores no dejan por ello de ser padres [63]. Sería algo muy sin razón rechazar esta «concepción de una autoridad de tipo paternal», como indebidamente empleada, por aplicarla en un campo al que no conviene, «según la imagen del padre de familia con respecto a sus hijos», o la imagen

---

[61] Y «entre las vidas que la Iglesia propone a la imitación de sus fieles, la de santa Teresa de Ávila ofrece un ejemplo particularmente admirable de lo que debe ser la unión de la obediencia más leal a la iniciativa más emprendedora»: Y. de Montcheuil, *Problèmes de vie spirituelle,* Paris [6]1957, 89.

[62] Cf. F. Roulier, en *Dossier,* Lyon 1970, 208.

[63] Cf. Tomás Moro a sus jueces, el primero de julio de 1535: «Fue un papa, san Gregorio, el que enviándonos a san Agustín, nos ha engendrado en Cristo».

de la autoridad moral de que podía disfrutar no hace mucho un «notable».

Éste no es su origen, lo hemos demostrado suficientemente. En realidad, suprimir el «tipo paternal» de la autoridad en la Iglesia no sería suprimir solamente en principio el tono de respeto y de afecto recíproco de las relaciones entre fieles y pastores; sería destruir el único fundamento legítimo de esta autoridad. Entonces, o bien habría que renunciar a toda autoridad espiritual y predicar la anarquía; o bien no se podría impedir la sumisión del cristiano a una autoridad abusiva en su mismo inicio, lo cual es tiranía, por muy benignas que se quieran concebir las formas y las condiciones de su ejercicio.

Como transmiten la palabra de vida «sembrándola» en los corazones, los pastores son sus guardianes responsables. He aquí por qué, si es cierto que es incumbencia de todo fiel, solo o asociado a otros, el tomar iniciativas a las que se siente llamado pensando en el progreso de la Iglesia, en su misión social, en su expansión o en su mejora, es, en cambio, a los pastores a los que atañe el controlar o experimentar estas iniciativas, a fin de estimular aquéllas en las que se reconoce la señal del Espíritu e incorporar el fruto de las mismas, por decirlo así, al organismo común de la Iglesia en marcha. Esto no es decir que semejante discernimiento se haga siempre al primer momento, sin tanteos y choques: el sello de la prueba es normalmente necesario a toda empresa que conduce al reino de Dios; tampoco que la última decisión sea siempre la más clarividente: pero el signo principal de que el autor de una iniciativa está ciertamente bajo el movimiento del Espíritu consiste precisamente en la disposición en que se encuentra de preferir en definitiva al bien que él desearía hacer el bien de la unidad [64].

[64] Habrá que decir, pues, no solamente que en la Iglesia la obediencia es imperfecta, sino que no está justificada, si carece de todo carácter filial.

Por fin, como la fe es la base de toda unidad y el germen de toda vida en la Iglesia, si pertenece a cada uno, no como un derecho que él posee, sino como una exigencia que le obliga, ser «en la medida de sus luces y de sus gracias» un «testigo de Jesús [65], un testigo de la fe, sólo a los pastores pertenece ser los jueces de la fe [66].

Queriendo atenernos estrictamente a nuestra materia, no consideramos aquí ni la colaboración del obispo (o del presbítero) con los laicos en la administración y la vida cotidiana de la Iglesia o en la puesta en marcha de los diversos programas de acción, colaboración necesaria o deseable según los casos; ni los casos en que el cristiano, en el nombre de la misma fe, toma alguna iniciativa en campos que no fueran de la competencia de la autoridad eclesiástica. Se sabe que los problemas que pueden presentarse en tales casos son complejos y que no implican siempre una solución segura. Nada puede sustituir al juicio prudencial ni al esfuerzo de mutua comprensión. En estas páginas se trata siempre sólo de la fe y de la disciplina esencial de la Iglesia.

[65] Ap 17, 6; 20, 4. Todo fiel es en este sentido sucesor de los apóstoles, «toda la Iglesia es apostólica»: Y.-M. Congar, *Ministères...*, 63.

[66] Cf. L. Bouyer, *o. c.*, 440-441; E. Schillebeeckx, *o. c.*, 92-93: «El sujeto de la tradición activa es sin duda toda la comunidad de fe, pero teniendo en cuenta sus articulaciones internas, jerarquizadas... El magisterio eclesiástico es, además, el juez de la tradición de fe». Cf. *Lumen gentium,* 25; *Christus Dominus,* 2, 13.

13

ECCLESIA DE TRINITATE

La maternidad de la Iglesia, cuya expresión más señalada es la paternidad de sus jefes espirituales, no puede ser comprendida a fondo ni aceptada sin reticencias por cualquiera que sienta preocupación especial por la dignidad auténtica del hombre, más que si se la considera dentro de todo el conjunto del misterio cristiano. Porque el misterio cristiano es un todo orgánico, y no se puede aislar una verdad particular del mismo sin hacerla ininteligible y aun corromperla, de tal manera que ella se convierta entonces en una piedra de escándalo. Ahora bien, este misterio no es otro que el de nuestra participación, por la gracia de Cristo, en la vida interna de la divinidad. La constitución *Lumen gentium* es también aquí el intérprete de la más antigua y profunda tradición. La Iglesia, nos dice, es «un pueblo reunido en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu santo» [1]; y el decreto sobre ecumenismo: «De este misterio sagrado de la unidad de la Iglesia, el modelo supremo y el principio es, en la trinidad de las personas, la unidad de un solo Dios, Padre e Hijo, en el Espíritu santo» [2]. De igual modo, el símbo-

---

1 *Lumen gentium,* 4. En 1960 se preparó en St. Andrews un documento por una reunión de Fe y Constitución sobre «la trinidad divina y la unidad de la Iglesia»: Verbum Caro 59 (1961) 245-279.

2 *Unitatis redintegratio,* 2. Ver igualmente *Ad gentes,* principio.

lo de fe que nos une en la Iglesia, es un símbolo esencialmente trinitario [3]. *Ecclesia de Trinitate.*

La Iglesia, decía san Ireneo, es un cuerpo, cuya cabeza es el Verbo, como el Padre es la cabeza de Cristo, y el Espíritu santo, que viene del Padre y es comunicado por Cristo, habita en cada uno de los fieles [4]. Poco después, Clemente de Alejandría escribía:

> Mientras que las sectas de la herejía son muchas, es manifiesto que no hay más que una sola Iglesia verdadera, en el interior de la cual están unidos todos los que son atraídos hacia el único Señor. En ella contemplamos como en su imagen la naturaleza de la unidad divina [5].

Pero Clemente notaba también que esta unidad de la Iglesia es ella misma unidad de una trinidad:

> ¡Oh maravilloso misterio! Hay un solo Padre del universo, un solo logos del universo, y también un solo Espíritu en todo idéntico; igualmente hay una sola virgen hecha madre, pues me complace llamar a la Iglesia con este nombre. A la vez virgen y madre... ella atrae hacia sí a sus hijos pequeños y los amamanta con una leche sagrada, el logos de los infantes [6].

Muy poco después, Tertuliano se explicaba un poco más; lo cual no significa que sus textos sean muy claros. A propósito de la oración, él asociaba la Iglesia al Padre y al Hijo:

> El nombre de Padre expresa la veneración y la potencia. Al mismo tiempo el Hijo es invocado en el Padre... Pero la madre Iglesia tampoco es olvidada. En el Padre y el Hijo se

---

[3] Cf. *La foi chrétienne: essai sur la structure du symbole des apôtres,* Paris 1971.

[4] *Adversus haereses,* 1, 5, c. 18, n. 2 (Ad. Rousseau, SC, 153, 241 y la nota correspondiente).

[5] *Stromata,* 1. 7, 17 (PG 9, 552 AB).

[6] *Pédagogue,* 1. 1, c. 6, n. 42 (Marrou et Harl, SC 70, 187).

reconoce a la Madre, por la que el nombre del Padre lo mismo que el del Hijo queda asegurado [7].

A propósito del bautismo él introducía también al Espíritu:

> Esta tríada de nombres divinos basta para fundar nuestra esperanza. Y puesto que el testimonio de la fe como garantía de salvación tiene por salvaguarda a las tres personas, necesariamente se encuentra agregada a ellas la mención de la Iglesia. Porque allí donde están los tres, Padre, Hijo y Espíritu santo, allí se encuentra también la Iglesia, la cual es el cuerpo de los tres [8].

Una vez montanista, Tertuliano, pondrá todavía la Iglesia en relación con la trinidad, pero será para exaltar una «Iglesia del Espíritu», que no será ya la de los obispos [9]. Estaría fuera de propósito el detenernos ahora en este punto. Recordemos solamente que en su tratado de la *Prescripción de los heréticos,* exponiendo la regla de fe instituida por Cristo, que consiste esencialmente en la proclamación de la trinidad, hablaba más justamente de la *vicaria vis Spiritus sancti.* Lo cual él lo traducía así, «de una manera que endurecía un poco su terminología jurídica», era «el gran esquema según el cual el Padre envía al Hijo que, conjuntamente con el Padre, envía al Espíritu santo». Ahora bien, «este orden descendente» es «seguido de un orden de ascensión, según el cual el Espíritu santo realiza la obra de Cristo», el cual a su vez, cuando todo le haya sido sometido, tal como anun-

---

7 *De oratione,* c. 2 (CSEL 20, 182).

8 *De baptismo,* c. 6, n. 2 (Refoulé et Drouzy, SC 35, 75). La expresión «el cuerpo de los tres» ha podido ser sugerida por el principio jurídico «tres faciunt collegium», Refoulé. Cf. *Adversus Marcionem,* 1. 5, c. 19 (CSEL, 13, 645).

9 *De pudicitia,* c. 21, n. 16-17 (CSEL 20, 271); cf. *De fuga,* c. 14. *De exhortatione castitatis,* c. 7; cf. A. D'Alès, *La théologie de Tertullien,* Paris 1905, 215-216.

cia san Pablo [10] «se someterá a aquel que ha sometido a él todas las cosas» [11].

Éste es el esquema que es necesario tener presente para entender a la Iglesia y la misión de sus pastores. Dios Padre es la fuente primera de la vida; Jesús, Verbo encarnado, es para nosotros autor de esta vida; él nos la comunica comunicándonos el Espíritu del Padre [12]. La Iglesia jerárquica es también «neumática»: el Espíritu enviado por Jesús es el que la anima y en el Espíritu ella nos da a conocer a Cristo a fin de que, siempre en el Espíritu, cada uno de nosotros lo interiorice en sí mismo. Solamente entonces podremos remontarnos con confianza, con espíritu filial, hasta la fuente, es decir, hasta el misterio del Padre [13].

> Para toda la antigüedad cristiana — escribe Louis Bouyer, y precisaremos por nuestra parte que la antigüedad cristiana es en esto normativa — ninguna creatura podría entrar en relación directa con el Padre. Es siempre por el Hijo y en el Espíritu como estamos unidos a él. No es pensable siquiera la idea de un lazo cualquiera con él que hubiera que considerar como anterior a nuestra unión con el Hijo y el Espíritu, aun con una simple anterioridad lógica. Siguiendo la singular pero muy profunda expresión de san Ireneo, el Padre no nos encuentra y no nos toca más que por medio de sus dos manos infinitamente santas, que son el Hijo y el Espíritu [14].

---

[10] 1 Cor 15, 28.

[11] Y.-M. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église,* Paris 1953, 142; cf. 50; Tertuliano, *De praescriptione,* c. 13, n. 1-6 (Refoulé et de Labriolle, SC 46, 106).

[12] Hech 3, 15; cf. 5, 31. Cf. Eusebio, *Hist. eccl.* 1. 5, 6. 1 (SC 41, 14).

[13] A. Gréa, *L'Église et sa divine constitution,* Paris 1965, 67-68, 82-88, 133-134; Bossuet, *Quatrième lettre à une demoiselle de Metz,* n. 7: «En la unidad de la Iglesia aparece la trinidad en unidad: el Padre como el principio al cual se une; el Hijo como el medio en el que se une; el Espíritu santo como el nudo por el cual se une; y todo esto es uno. Amén a Dios». Cf. Orígenes, *Entretien avec Héraclite* (Scherer, SC 67, 62-65).

[14] Ireneo, *Adversus haereses,* 1. 4, praef. n. 4 y c. 28, n. 1 (SC 100, 390 y 626), etc.; L. Bouyer, *Le trône de la sagesse,* Paris 1957, 256; *L'Église de Dieu,* p. 375; *Le sens de la vie sacerdotale,* Paris 1960, 12; cf. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la trinité* II, Paris 1928, 579-582.

Ahora bien, estas dos manos del Padre llegan hasta nosotros de algún modo por los dos brazos maternales de la Iglesia. Y entonces, habiendo recibido en nosotros el Espíritu que nos abre a la inteligencia de Cristo [15], es cuando, siguiendo la expresión de la liturgia, «nos atrevemos a decir Padre nuestro...», adorando el misterio insondable de la divinidad [16].

Solamente en esta perspectiva de conjunto, puesta en evidencia por el Vaticano II [17], es como la maternidad de la Iglesia y más especialmente la paternidad de sus pastores encuentran su puesto y reciben su plena significación.

Ecclesia mater: lo decíamos al comenzar, estas dos palabras expresan una realidad, la realidad misma de la vida cristiana. Se habla corrientemente de «cristianismo». Evidentemente, no hay que condenar este uso, que es tan fundado como antiguo. Se puede, sin embargo, lamentar que ello a menudo sugiere para algunos la idea de una doctrina entre las otras, o de una sociedad entre las otras, aun si profesa a esta doctrina y a esta sociedad una adhesión perfecta. Por sí mismas estas dos palabras no nos llevan mucho más allá. Ahora bien, semejante concepción no es falsa, pero es del todo incompleta y superficial. Se trata de una vida, de la vida divina, a la que somos llamados. A esta vida, la Iglesia, la *catholica mater* nos engendra. Toda su misión es engendrar a la hu-

---

15 Rom 8, 1; 1 Cor 2, 16. Sobre la trinidad obrando en la Iglesia, ver también Rom 15, 16; 1 Cor 12, 4, 6; 2 Cor 13, 13; 1 Pe 1, 2.

16 Según Rom 8, 14-17: «Todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios... Vosotros recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abba, Padre!»

17 *Lumen gentium,* 28, 39, 51. Cf. G. Martelet, *La Iglesia y lo temporal: hacia una nueva concepción,* en G. Barauna, *La Iglesia del Vaticano II* I, Barcelona 1966, 559-577; J. M. Hennaux, *Le sacerdoce, vocation ou fonction?:* NRT (1971) 478-479: «Solamente por abstracción se puede hablar de la Iglesia como de un todo constituido en sí mismo, fuera de la evocación de su nacimiento temporal de Jesús, fuera de la evocación del movimiento trinitario que la constituye». Cf. Ireneo, *Adversus haereses,* l. 3, c. 24, n. 1 (PG 7, 966 B).

manidad nueva en Cristo, o, para emplear otra vez el lenguaje más concreto de san Pablo, engendrar al hombre nuevo, es decir a Cristo en su plenitud [18].

Se sigue de aquí que la paternidad de sus pastores, sublime en su origen, pero que no puede ser nunca más que una paternidad derivada, debe ejercerse siempre con el humilde sentimiento de esta derivación. La autoridad que comporta no les pertenece en propiedad, igual que la eficacia de la palabra y los sacramentos que tienen misión de dispensar no procede de ellos mismos: «es el signo y el instrumento de la autoridad *(exousía)* de Cristo» [19]. Hay en el ministerio jerárquico una grandeza que no debe ser despreciada; pero «es necesario por otra parte conservar siempre presente en el espíritu que esta grandeza no es otra cosa más que una referencia esencial al ministerio de Cristo», que es el enviado del Padre, y que ella «reclama en consecuencia, en el conjunto del cuerpo ministerial, tanto como en la persona de cada ministro, una actitud de humildad contemplativa frente a aquel que es la fuente permanente así como la única razón de ser» de su paternidad [20].

Esta paternidad de nuestros pastores no es menos real, puesto que deriva precisamente de la única paternidad divina. La tradición católica ha sacado de ello una consecuencia por un argumento que no adquiere todo su peso más que si el alma se abre a este misterio. Argumen-

---

[18] Sobre esta plenitud o este «pleroma» de Cristo según san Pablo, L. Bouyer, *L'Église de Dieu,* 310-314; cf. Ef 1, 23; Col 1, 24. La interpretación de L. Bouyer corrobora la de Teilhard de Chardin.

[19] Nota sobre el «ministerio ordenado». Comisión «Foi et Constitution», Louvain 1971. Cf. Juan Crisóstomo, *In 2 Tim. 2:* «Todo viene de la gracia. Al sacerdote corresponde solamente abrir la boca. Pero es Dios el que opera todo. Él pone solamente el signo. La oblación es la misma, sea ofrecida por Pedro o por Pablo» (PG 62, 612); san Agustín, *In Jo.* tract. 5, n. 15 (CCL 36, 50); 1 Cor 3, 9: el apóstol es «cooperador de Dios»; los cristianos son «el campo de Dios, el edificio de Dios».

[20] J. Medina Estévez, *Comentario a las proposiciones de la comisión teológica internacional sobre el sacerdocio,* 1970.

to que será naturalmente rechazado o al menos considerado como superficial por una cierta teología que quisiera definirse únicamente como «la función crítica en la Iglesia», aun pretendiendo a veces ejercitar en ella una especie de dictadura doctrinal. Pero considerada desde la fe, una teología semejante se condena a sí misma. Puede no ser inútil, pero, al consumar una ruptura [21], renuncia a su mejor parte, que es la exploración del misterio.

Todos los que, en la Iglesia, participan en el ministerio jerárquico continúan respecto a sus contemporáneos la obra inaugurada con la institución de los primeros apóstoles, obra que no debe cesar hasta la «parusía del Señor». Cada cual según sus dones y según sus atribuciones, se dedica a esta tarea apostólica tal como san Pablo la definía hablando de sí mimso, tal como san Juan la entendía cuando él anunciaba aquella «vida eterna» manifestada en Jesucristo y cuando llamaba a todo hombre a entrar en comunión con sus testigos; tal como la ejercitaba también san Pedro dirigiéndose a los «pastores» cuyo «archipastor» es Cristo [22].

Mutatis mutandis —porque ellos no eran ya fundadores— de la misma manera entendieron su tarea aquellos que los apóstoles ordenaron y los que les sucedieron, los hombres a quienes nosotros llamamos muy justamente los «padres de la Iglesia» [23]. Ahora bien,

---

[21] El teólogo ortodoxo G. Florovsky ha señalado «la extraña ruptura entre el saber teológico y la oración contemplativa, entre la escuela teológica y la vida eclesial», cuyos efectos fueron nefastos lo mismo en oriente que en occidente. Cf. Y.-N. Lebouvier, *Perspectives russes sur l'Église*, Paris 1968, 120-121. Ver también H. Urs von Balthasar, *Retour au centre*, Paris 1971. Se trata aquí de una ruptura más radical.

[22] 1 Jn, 1-4; 1 Pe 5, 1-5.

[23] Ellos también concibieron su ministerio como lo concebían los primeros fundadores. «Al principio del siglo III en la *Tradición* de Hipólito vemos que la doctrina y la práctica neo-testamentaria de la ordenación no ha cambiado; la continuidad es evidente»: M. Thurian, *Sacerdoce et ministère*, Taizé 1970, 229. Cf. la oración para la consagración de los obispos en el cap. 3 (Botte, SC 11 bis, 42-47), está construida según el esquema trinitario. «La potencia del Espíritu dada al Hijo por el Padre, atendiendo a su misión mesiánica,

el apóstol no anuncia solamente a los hombres una nueva noticia: él les trae una vida nueva, una nueva existencia. Por el anuncio de la palabra, la celebración de la eucaristía y el cuidado pastoral, el apóstol crea hombres nuevos con relación a los que sigue ejerciendo una función maternal. Como un padre los ha engendrado, como una madre fiel los alimenta. Es esta maternidad total, verdadera y profunda, la que sugiere al apóstol el renunciar a una paternidad limitada y circunscrita [24].

Estas líneas, debidas a un teólogo español contemporáneo, no enuncian una opinión totalmente personal. Destacan, siguiendo el decreto conciliar sobre el ministerio y la vida de los presbíteros, una de las líneas de fuerza que tienen su origen en el evangelio y que fundaron en la Iglesia, más pronto de lo que hoy se suele decir, la práctica de la continencia, seguida de la institución del celibato sacerdotal [25]. No ya que esta institución sea debida a ninguno de los argumentos que han podido ser elaborados en una u otra época con más o menos acierto: completamente igual que la organización jurídica, la reflexión teológica no hace nunca más que secundar el seguro instinto que guía la tradición de la Iglesia y le hace discernir lo que conviene mejor al espíritu de la nueva

---

transmitida después a los apóstoles para su misión evangélica a través del mundo, la recibe el nuevo obispo a su vez por la imposición de las manos»: M. Thurian, 235. Esta oración ha sido recientemente prescrita otra vez para la ordenación de los obispos. Cf. la constitución apostólica *Pontificalis romani recognitio,* 18 junio 1968. Ver más adelante, p. 209, nota 54.

[24] O. González de Cardedal, *El celibato eclesiástico,* informe a la Comisión teológica, 1970. Cf. *Presbyterorum ordinis,* 16: «Missio enim sacerdotis integra dedicatur servitio novae humanitatis, etc.».

[25] «La práctica de la continencia fue primero una costumbre que se extendió entre los clérigos, más o menos rápidamente según las diversas iglesias, también en las iglesias de oriente, y que tomó desde antes del siglo IV... el aspecto y el rigor de una ley. Por lo demás, si hubiera sido de otro modo, los decretos canónicos que la promulgan categóricamente a comenzar por el del concilio de Elvira, que data de comienzos del siglo IV, serían inexplicables». Es lo que ha demostrado la tesis de C. Cochini, Facultad de teología de París, 1969, «con documentos concretos»: G. Courtade, *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris,* 1970, 59.

alianza, fijos los ojos en Jesús [26]. Pero si la reflexión teológica no inventa, puede destacar y justificar algunas de las motivaciones de la práctica. Otro de nuestros contemporáneos, Heinrich Schlier, que no es solamente un exegeta de primer orden, sino también un profundo pensador cristiano, llega a la misma conclusión por un camino un poco diferente:

> La controversia sobre el ministerio en la Iglesia no ha cesado y no se puede decir tampoco que su fin esté a la vista... Pero si se quiere recomenzar a pensar las cosas en profundidad, no se deberá olvidar que la decisión divina que, por la fuerza del Espíritu, ha hecho surgir el ministerio oficial, continúa actuando. Actúa en la consagración de aquel que es llamado al ministerio; actúa después cuando éste entra en un estado de vida, es decir en la vocación a un determinado servicio. Él no solamente abraza una profesión, no solamente ejerce funciones (externas), sino que se compromete al celibato requerido por el llamamiento de Dios a un ministerio determinado. Precisamente en torno a este punto se ha desencadenado una violenta controversia. Y aquí es, a mi juicio, donde se debe mantener el principio de la decisión divina, a fin de corresponder a su extraordinaria grandeza, que es de orden escatológico. El celibato es, ciertamente, un carisma, pero es también una decisión, y él ofrece la sola posibilidad objetiva de corresponder existencialmente a la decisión divina en un estado de vida. Es también una condición objetiva puesta por Dios... Por el celibato, la decisión divina que pone fin a toda la dialéctica de la vida natural van tan lejos que, en el estado de vida de sus ministros oficiales, constituye el signo de que esta dialéctica ha terminado [27].

Tal es la anticipación escatológica, aun en este tiempo, del reino de Dios que anunciaba y que instauraba el evangelio. En cualquier siglo esto sigue siendo verdad.

---

[26] J. Galot, *Célibat sacerdotal et célibat du Christ:* Doc. cath. 67 (1970) 31-34.

[27] *Le catholicisme comme décision:* Catholica 14 (1970); trad. franc. en Axes (3 nov. 1970) 15-16. La palabra «decisión» recurre frecuentemente en este texto, por alusión a su empleo frecuente en Bultmann.

Es profundamente conforme a la misión paternal de los pastores que en ellos la dialéctica de la vida carnal, siempre precaria y limitada, ceda a la dialéctica de la vida eterna cuyos propagadores son. No hay derecho a ver aquí «ninguna depreciación del don divino de la vida», sino que hay que reconocer en esto «un amor más elevado a la vida nueva que brota del misterio pascual» [28]. Esta visión, repitámoslo, no es en absoluto aceptable a algunos teólogos de hoy. Sin duda se puede encontrar en diferentes épocas un argumento bastante parecido a primera vista en favor del celibato, y que no está desprovisto de valor, pero que se mantiene todavía a un nivel pragmático. Así Clemente de Alejandría observaba que los primeros apóstoles vivieron en continencia a fin de consagrarse «sin división» y «sin impedimento» —como decía san Pablo en un caso muy diferente pero con el mismo espíritu [29]— al servicio de la palabra [30].

Igualmente, para san Efrén, los ministros debían guardar la continencia para vacar más libremente al servicio de Dios «en el ejercicio de las funciones espirituales del divino sacerdocio» [31], y Polícrates de Efeso escribía al papa Víctor que Melitón, obispo de Sardes (?), que había podido, vivir, gracias al celibato, «enteramente en el Espíritu santo» [32], etc. Es el tipo de argumento que iba a tomar, entre otros, el cardenal Suhard en su carta pastoral de 1949 sobre *Le prêtre dans la cité:* «Separando al apóstol de un hogar estrecho, la castidad voluntaria le une a todos indistintamente y sin reserva» [33]. Y es éste todavía uno de los puntos que la encíclica *Sacerdotalis*

---

28 Encíclica *Sacerdotalis coelibatus,* 24 de junio 1967.

29 1 Cor 7, 35: ἀπερισπάστως. Pablo hablaba en este lugar de la oración de los esposos.

30 *Stromata,* I, 4, c. 15 (Stählin II, 291); cf. l. 3, c. 10 (226-227).

31 *Contra las herejías,* c. 59, n. 4.

32 En Eusebio, *Hist. eccl.* I, 5, c. 24, n. 5 (SC 41, 68).

33 *Le prêtre dans la cité,* 81.

coelibatus expondrá en 1967. Nos sea permitido pensar con Heinz Schürmann [34], que hay aquí una interpretación exacta de la palabra pronunciada por Jesús, cuando él sugiere a sus discípulos la renuncia al matrimonio «por el reino de los cielos» [35]. La expresión parece ciertamente que quiere decir: a fin de que la proclamación del reino, y la acción para que el reinado llegue, no sufra ni obstáculos ni división. Sea lo que fuere, y en cualesquiera condiciones sociales en que deba ejercerse el ministerio, será siempre verdad el pensar con Olier en su *Traité des saints ordres,* que un sacerdote «desprendido de todo está dispuesto a hacer y emprender cualquier cosa por Dios» [36].

Otros, no obstante, siguiendo la misma línea, penetraban quizás, si no más a fondo, al menos más explícitamente en una reflexión sobre el ministerio de la nueva alianza y en el mismo pensamiento de Jesús. Así Eusebio de Cesarea, cuando escribía en su *Demostración evangélica* continuando las indicaciones de Orígenes [37]:

> Nosotros debemos considerarnos felices si los doctores y los predicadores de la palabra pueden atender debidamente a su tarea, estando totalmente desprendidos de los bienes de la vida y de toda especie de cuidados de esta misma vida. Es necesario en efecto que éstos sobre todo se apresuren ahora a renunciar al matrimonio, a fin de ocuparse en tareas más altas: ellos hacen obra de generación divina y espiritual. No es un hijo a dos, es una muchedumbre innumerable a las que tienen misión de educar, de formar según las enseñanzas divinas y de dirigir en las otras actividades de la vida [38].

---

[34] *Le groupe des disciples de Jésus:* Christus 50 (1966) 202.

[35] Mt 19, 10-12.

[36] Parte segunda, cap. 1, éd. de la Colombe, 146.

[37] *Homélies sur le Lévitique,* hom. 4, 6; 6, 6 (Baehrens, 323-325; 367-370); cf. H. Crouzel, *Mariage et virginité selon Origène* 3, 109; *In Num.* hom. 20, 2, 188.

[38] *Démonstr. évang.* 1. 1, c. 9 (PG 22, 77-81). Este texto se aplica ciertamente a los clérigos, pero no a los monjes, como algunos han creído, H. Crouzel, en J. Coppens, *Sacerdoce et célibat,* 1971, 336-337.

Éste era también el pensamiento que desarrollaba san Efrén en otro pasaje con su estilo lleno de imágenes, dedicando uno de sus poemas a su compatriota Abraham, que había sido elegido a la sazón para la sede episcopal de Nisibe. Tal igualmente el pensamiento de san Agustín al presentar al pueblo un nuevo obispo [39]: «Ayudado de la gracia de Cristo él no ha querido tener hijos según la carne, a fin de tener muchos según el espíritu». Tal el de san Gregorio Magno en su comentario al primer libro de los Reyes. A los sacerdotes de la antigua alianza que engendraban según la carne, Gregorio comparaba y oponía los de la ley nueva, que «logran el fruto de una descendencia espiritual tanto más abundante cuanto su castidad no puede sufrir detrimento siquiera por el hecho de este bien que es el matrimonio» [40]. Es el mismo pensamiento que vemos expresado hoy también por los obispos de los Estados Unidos, cuya reciente carta pastoral de 13 de noviembre de 1969, después de haber dicho que «el celibato sacerdotal se revela profundamente adaptado al hombre totalmente disponible para el reino», añade que el sacerdote, por su consagración al celibato, «se ha reservado para engendrar el cuerpo de Cristo que es la Iglesia» [41].

Es muy cierto que en la práctica tal consagración exi-

---

39 *Miscellanea agostiniana* I, 563-564. Las circunstancias hacen que Agustín hable de un obispo. Se sabe que la legislación canónica en África (como la de España y de Roma) implicaba entonces la continencia para todo sacerdote. La prescripción de un concilio de Cartago (16 de junio 390) señalaba la exigencia «ut quod apostoli docuerunt et ipsa servavit antiquitas, nos quoque custodiamus».

40 *In I Regum,* 2, 18, 1. 2, n. 9 (PL 79, 94-95). Es a propósito de Samuel vestido de lino: «Nam in comparatione legalis vitae nova evangelii conversatio lini subtilitas est» (*subtilitas:* delicadeza espiritual).

41 Doc. cath. 67 (1970) 322. Los obispos comienzan por recordar, p. 320, que la unión entre sacerdocio y celibato «no es solamente el resultado de un razonamiento teológico o de una ley, sino que hunde sus raíces en la experiencia vital de la Iglesia»; «ha sobrevivido a gran número de crisis graves y ha recibido el apoyo general de los fieles. Esta delicadeza de la fe y del amor cristiano es la que continuará guiando a la Iglesia en su reflexión actual, más que los argumentos teóricos».

ge de parte del sacerdote que quiere mantenerse fiel a la misma, una disciplina de vida, recomendada a la vez por la conciencia del don que ha recibido y por la responsabilidad que al mismo tiempo ha asumido [42]. «La fidelidad que implica no funciona sin una perpetua renovación de adhesión a Cristo por medio de la oración y el esfuerzo continuo». Ello hace también, creemos, muy deseable una organización comunitaria de la vida sacerdotal; de aquí, a lo largo de toda la historia de la Iglesia, y particularmente en épocas de reforma y de renovación espiritual, la floración de diferentes instituciones creadas a este fin, uno de cuyos prototipos es la comunidad presbiteral de Hipona *(monasterium clericorum)* agrupado en torno al obispo Agustín [43]. Larga experiencia colectiva, portadora de sabiduría, que nuestro siglo no debiera menospreciar.

Pero además, esta consagración por el celibato no se comprende y no se justifica más que si la idea misma del ministerio cristiano es recibida en la fe y mantenida en su originalidad propia, en lugar de ser rebajada conforme a modelos profanos, paganos o judíos; si no es desgraciadamente truncada; si no son arbitrariamente disociados palabra y sacramento [44]; de tal manera que por el rechazo del sacramento la palabra que se quiere retener se encuentre falseada en su misma esencia; si no se mira como un «pedazo de paganismo» aquello que es al contrario, tal como lo reconocía más de un teólogo protestante, la expresión específica de la fe y de la vida cristia-

---

[42] B. Botte, en *Études sur le sacerdoce,* 1957, 33; J. Monchanin, *Biologie et morale sexuelle,* en *Questions relatives à la sexualité,* Lyon s. a., 93: «Es ciertamente evidente que el hombre que ha escogido ser casto debe imponerse una estricta disciplina física, intelectual y afectiva»; *Le ministère sacerdotal,* 1971, 100-107, 115-121.

[43] *Sermo* 355, c. 1, n. 2 (PL 39, 1.570).

[44] O también, tal como se suele hacer, «anuncio de la palabra» y «función sacral y cultual»; o bien todavía, disociación entre el «pastor» asimilado al funcionario de un «aparato» y el «anunciador».

na [45]; si no se intenta criticar, no queriendo considerar más que los abusos o forzando ciertos rasgos, subrayando algunos trazos hasta la caricatura, lo que en una fiebre de secularismo se denuncia como una «sacerdotalización del ministerio» [46]; si no se pretende, con desprecio de toda historia seria, asignar un origen «post-tridentino» —o «medieval», o «post-constantiniano»—, o en fin «sub-apostólico» a los elementos más fundamentales de la nueva alianza [47]; en suma, si se mantiene vivo el sa-

---

[45] La unión entre el evangelio y la eucaristía la demuestra admirablemente J.-J. von Allmen, *Essai sur le repas du Seigneur,* Neuchâtel 1966. Cf. Ph. H. Menoud, *La définition du sacrement selon le nouveau testament:* Rev. de Theol. et de Phil. Lausanne (1950) 147; H. Schlier, *Le temps de l'Église,* 249-268; Y.-M. Congar, *Les deux formes du pain de vie dans l'évangile et dans la tradition,* en *Parole de Dieu et sacerdoce,* Paris 1962, 21-58.

[46] P. Grelot, *Serviteurs du Christ:* Christus 50 (1966) 252-253. «En la época en que el nuevo testamento acababa de tomar forma, el ser pastor, el presbiterado, el episcopado no estaban considerados en manera alguna como funciones más o menos temporales, ejercidas en nombre del pueblo cristiano en virtud del sacerdocio real común a todos los bautizados. Se realizaban en nombre de Cristo para el bien del pueblo cristiano, en virtud del carisma especial que iba unido a la misión recibida y conferida por imposición de las manos. El sacramentalismo del Orden se afirmaba así con fuerza, sin que hubiera todavía necesidad de hacer la teoría sobre el caso. Y si la novedad evangélica había logrado evitar el vocabulario técnico del sacerdocio judío y pagano para definir esta situación sin paralelo, la conciencia de servir al sacerdocio de Cristo ponía ya, en la misma Escritura, los primeros jalones de una interpretación teológica que encontraría su desenvolvimiento en la reflexión ulterior»; P. Grelot, *Le ministère de la nouvelle alliance,* 1967, 123-140: «La interpretación sacerdotal del ministerio». Sobre este elemento sacerdotal del ministerio en el nuevo testamento, J.-J. von Allmen, *o. c.,* 147; A. Vanhoye, *Situation du Christ.* Épitre aux Hébreux, 1 y 2, Paris 1969, 359-387. Sobre la coloración sacrifical procedente del «siervo de Yahvé»: J. Colson, *Ministre de Jésus-Christ,* 1966, 187.

[47] De hecho el vocabulario sacerdotal adoptado desde principios del siglo III procede de la interpretación tipológica del antiguo testamento; más exactamente, se «reconoció en los sacerdotes del antiguo testamento, gracias a que su ministerio fue completado por Cristo, la prefiguración de los obispos y los presbíteros»: M. Jourgon, *Dossier,* Lyon 1970, 83; cf. M. Thurian, *o. c.,* 229-230: «Es necesario subrayarlo, esta comunidad (respecto al antiguo testamento), según Hipólito, se sitúa en la intención misericordiosa de Dios, y no en la naturaleza y la función del ministro». Según las oraciones posteriores de ordenación, el obispo y el presbítero no tendrán nada del «sacerdos» romano, funcionario del culto público que debe simplemente cumplir con ciertos ritos. Tampoco tendrán mucho del sacerdote del antiguo testamento... «Pese a la tipología, el sacerdocio cristiano es de un orden diferente», B. Botte, en *Études sur le sacerdoce,* 1957, 33-34. Así también el pontifical romano, fruto de la elaboración teológica, presenta en el sacerdocio cristiano «el humilde servicio de Cristo-Sacerdote, único mediador entre Dios y los hombres».

grado respeto a la eucaristía, que desde el principio aparece en el centro de toda comunidad cristiana y que es el corazón mismo de la Iglesia [48].

Así como lo enseña la tradición de la Iglesia y como el Vaticano II ha repetido [49], el ministerio, episcopal o presbiteral, es, según lo indica su nombre, un oficio, un cargo, una función [50]. Pero esta función no hay que tomarla en un sentido intramundano. Es una función sagrada: procede del llamamiento del Señor [51], que se manifiesta a la vez como vocación íntima y, de manera decisiva, como llamamiento exterior de la Iglesia. Esta función queda al fin consagrada por el don del Espíritu: «Reaviva el don de Dios que hay en ti por la imposición de mis manos» [52], escribía san Pablo a su querido Timoteo, y él mismo señalaba su función propia como un «ministerio del Espíritu» [53]. Las oraciones más antiguas que conocemos para la ordenación de los obispos o para la de los presbíteros, no dejan de hacer una mención menos explícita de este don del Espíritu, Espíritu «soberano», «indefectible», que de Jesucristo y de sus primeros apóstoles debe derramarse sobre aquellos que son designados para continuar su obra [54].

---

48 P. Grelot, *Le ministère de la novelle alliance,* 95: «La conexión entre la eucaristía y las funciones de autoridad en cada iglesia local aparece como una práctica constante, cuyo origen apostólico no se podría cuestionar». Acerca de la eucaristía en los Hechos, Ph. H. Menoud, *La vie de l'Église naissante,* Neuchâtel 1952, 35-43.

49 *Presbyterorum ordinis,* 2: «El Señor, queriendo hacer de los cristianos un solo cuerpo en el que todos los miembros no tienen la misma función, Rom 12, 4, ha establecido de entre ellos ministros, etc.».

50 San Agustín, *In psalm.* 126, 3: «Custodimus enim vos ex officio dispensationis» (PL 37, 1.669), etc.: J. Colson, *Les fonctions ecclésiales,* 350: «El episcopado y el presbiterado son funciones especializadas», etc. Ver anteriormente, capítulo 12, p. 188-189.

51 Mc 3, 13; Jn 15, 16. Cf. J. M. Hennaux, *Le sacerdoce, vocation ou fonction:* NRT (1971) 473-488; H. Urs von Balthasar, *Personne et fonction,* en *Parole de Dieu et sacerdoce.* Mélanges offerts a Mgr Weber, Paris 1962, 59-77.

52 2 Tim 1, 6; cf. 1 Tim 4, 14; 5, 22. Crisóstomo, *Hom. 16 in Tim.* (PG 62, 587).

53 2 Cor 3, 8; ἡ διακονία τοῦ πνεύματος; cf. 1 Tes 1, 5.

54 *Tradición de Hipólito;* «Tú a quien plugo... ser glorificado en aquellos

Semejante función no tiene, pues, punto de analogía terrestre. El sacerdocio ministerial es un ministerio sacerdotal[55], que compromete la vida entera[56]. El obispo o el sacerdote es ordenado para la comunidad, y el olvido práctico o la negligencia de esta verdad está a la base de más de un abuso comprobado a lo largo de la historia; sólo que esta comunidad no es una reunión cualquiera: debe ser, como se ha dicho anteriormente, una humanidad nueva, o un «hombre nuevo» en Cristo, y el olvido práctico o la negligencia de esta otra verdad — a la que es necesario volver siempre — no sería menos dañoso.

Para el que no quisiera ver ya en el ministerio de la nueva alianza, en este servicio que representa y actualiza el servicio de aquel que fue el siervo paciente, más que

---

que tú elegiste, concede también ahora el poder que procede de ti, el del Espíritu soberano que tú diste a tu Hijo bien amado Jesucristo, y que él otorgó a tus santos apóstoles, etc.». «Concédenos, Señor, y conserva incorruptible en nosotros el Espíritu de tu gracia, etc.» (Botte, SC 11 bis, 45 y 59). De aquí lo que los padres griegos llaman la σφραγίς y la teología escolástica el «carácter». De aquí la decisión dogmática del concilio de Trento. Cf. *Lumen gentium*, 21. Ya Agustín, *De bono conjugali*, c. 24, n. 32: «Si fiat ordinatio ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis; et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento Domini semel imposito non carebit, quamvis ad judicium permanente» (PL 40, 394). Ver el reciente estudio de J. M. Garrigues - M. J. Le Guillou - A. Riou: *Le caractère sacerdotal dans la tradition des Pères grecs:* NRT (1971) 801-820.

55 Se observará que las dos fórmulas son utilizadas indiferentemente en el documento preparatorio al sínodo de 1971, *De sacerdotio ministeriali*. Estas expresiones lo mismo que otras han sido criticadas estos últimos tiempos, en diversos sentidos. Esto era olvidar que el lenguaje teológico es siempre inadecuado y analógico; es deficiente por naturaleza. La teología no puede «encerrar en conceptos la riqueza de la novedad aportada al mundo por Jesucristo más que sirviéndose de las viejas palabras que toma del humano lenguaje y cuya insuficiencia aparece a medida que ella quiere expresar verdades de un orden más elevado»: J. Ratzinger, *La colegialidad episcopal*, en G. Barauna, *La Iglesia del Vaticano II* II, Barcelona 1966, 754. Así en particular en la cuestión del «sacerdocio».

56 «La tradición litúrgica es unánime al considerar que el don del Espíritu, en la ordenación, compromete la vida entera de los sacerdotes. Ésta es esencialmente una configuración a la vida de Cristo, pastor y servidor», *Le sacerdoce ministériel*, 1971, conclusión; cf. *Presbyterorum ordinis*, 2. Sobre las relaciones entre celibato, compromiso definitivo y ministerio, A. Manaranche, *Au Synode: le ministère sacerdotal:* Cahiers de l'Actualité religieuse et sociale 10 (1971) 531-540.

una función externa, totalmente «sociológica», una simple profesión, quizá temporal, parecida a las profesiones humanas o a las tareas sociales, aun a las más nobles, es claro que sería ilusoria cualquier profunda conveniencia entre este ministerio y el celibato [57]. No se vería ya en esta institución más que una ley arbitraria, y no la expresión de una exigencia evangélica, la mejor respuesta al llamamiento y al ejemplo de Jesús [58]. Todavía más, entonces no faltarían argumentos para denunciar en el celibato del sacerdote un obstáculo a su trabajo y en la ley que lo impone un atentado contra sus derechos naturales. Solamente que en tal caso, además de que habría perdido su fundamento toda la autoridad reconocida a su ministerio, ello sería no sólo renegar de la tradición católica, sino además negar prácticamente la realidad misma de la Iglesia vaciando de sentido el misterio cristiano.

---

57 La predicación tiende a la eucaristía que consagra toda la existencia cristiana a fin de que, dice san Agustín, «tota redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum»: *De civitate Dei,* 1. 10, c. 6 (PL 41, 284).

58 *Presbyterorum ordinis,* 16: «Coelibatus vero multimodam convenientiam cum sacerdotio habet etc.»; cf. F. Francou, *La foi d'un prêtre,* Paris 1971, 150-169; A. Manaranche, *Al servicio de los hombres,* Salamanca 1969. Cf. Mt 4, 22; 9, 9-10; 19, 12; 1 Cor 7, 32-35, etc.

14

EL MUNDO IMPERSONAL

Antes de terminar desearíamos detenernos en otra consideración más general y no menos actual.

Jesús llamó particularmente a cada uno de los que habían de componer el grupo de los *doce,* designándoles por su propio nombre, y aun a veces dándoles un nombre nuevo [1]. Así también cada uno de los que vienen a la iglesia, presentado por su padrino, recibe un nombre personal, signo exterior de una realidad nueva y profunda; marca sensible de la «dignidad del cristiano», que se inserta sobre la «dignidad del hombre», como la gracia supone y eleva la «naturaleza». La comunidad cristiana, reunión de hijos de una misma madre, es por excelencia el lugar de las relaciones personales [2]. Aun en el régimen que resulta de la necesaria distinción entre la sociedad religiosa y la sociedad civil y política, cuando la fe en Dios personal que se ha revelado en Jesucristo, tal como es vivida por la primera de estas dos sociedades, es también la fe de la segunda, el respeto de las personas se impone. Se impone también naturalmente en una sociedad laicizada, cuando queda al menos algún efecto de esta fe en la conciencia de los dirigentes. La exigencia se prolonga más o menos en la legislación, lo mismo que en las cos-

---

[1] Cf. Jn 1, 42.

[2] L. Bouyer, *o. c.,* 601: «La Iglesia es la sociedad interpersonal por excelencia».

tumbres. Cualesquiera que sean el número y la gravedad de las ofensas infligidas a este respecto a las personas, este respeto es un hecho innegable en la historia de las civilizaciones. Se sabe que no sucedía lo mismo en la ciudad antigua. Se sabe también que no sucede siempre lo mismo en nuestro siglo.

Sería inútil evocar aquí por extenso, una vez más, los rasgos que caracterizan a los regímenes llamados «totalitarios» y ese «mundo de campos de concentración», en el que desembocan: la reducción del hombre a ser una cosa, su manipulación por la propaganda y algo peor todavía. Pero los mismos que rechazarían horrorizados semejantes regímenes ¿acaso no les preparan el camino frecuentemente, cuando se oscurece en ellos el sentido de los valores de vida interior que debemos al evangelio? Vemos un indicio de ello, entre otros, en la proscripción hasta de la palabra alma. Se acude con gusto en este caso a la crítica del dualismo llamado platonizante o cartesiano, pero se trata en realidad de otra cosa muy distinta. «No se habla del alma ya hoy, escribe Pierre Emmanuel, sino de subjetividad, palabra peyorativa, por la cual la objetividad que se hace maniática repudia toda experiencia del corazón, toda comprensión interior de lo real, toda comunión que escape a los criterios de un acuerdo pretendidadamente científico» [3]; dicho de otra manera, todo el orden de la intimidad personal y de las relaciones realmente personales con otro. Una cierta voluntad de «objetivación» generalizada «nos reduce a nuestro único rol social inmediato» [4].

Estas observaciones de un hombre que une la reflexión racional a la intuición del poeta deberían ser para noso-

---

[3] P. Emmanuel, *Le bonheur et l'imaginaire:* Recherches et Débats 69 (1970) 52.

[4] P. Emmanuel, *Choses dites,* Paris 1970, 259: «Hoy vivimos en las más enormes colectividades que el hombre haya conocido jamás y no sabemos lo que es una verdadera comunidad».

tros una advertencia saludable [5]. Hay sin embargo fatalidades a las que no se escapa. Hay ciertos males cuya responsabilidad primera no recae sobre ninguna teoría filosófica, social o política, aun cuando una u otra teoría incorporándose a ellos venga a legitimarlos o agravarlos. Sucede así que estamos asistiendo hoy al crecimiento un poco en todas partes en el mundo de un vasto fenómeno, el fenómeno de la despersonalización. Éste acompaña como a su sombra a un hecho que es en sí mismo un progreso y que en todo caso ninguna fuerza humana podrá detener: el extraordinario desarrollo de las ciencias y de la técnica. Las consecuencias del mismo que se multiplican ante nuestros ojos son inevitables. Hemos llegado a los tiempos que anunciaba Cournot hacia 1860, a esta «era de la mecanización en la que el hombre será absorbido poco a poco por la misma fuerza de los productos de la razón» [6]. Son muchos ya los observadores que nos pintan el cuadro. Es una «hipertrofia de lo colectivo e impersonal la que engendra el mundo contemporáneo, a causa de la urbanización acelerada, de las concentraciones industriales, de las comunicaciones cada vez más rápidas»; es un «mundo administrativo», que se construye según el modelo de la máquina y del número, que extiende su tiranía anónima sobre todos los ciudadanos; es una «racionalización» universal tendente a una mayor eficiencia, ignorante de toda gratuidad; es por la fuerza de las cosas una «tecnocracia», cuyos dirigentes, presos en su engranaje, no saben ya preguntarse por la condición humana y por las necesidades esenciales del hombre, hip-

[5] Sobre la crítica del «estado universal totalitario» en el Apocalipsis, ver H. Schlier, *Jesucristo y la historia en el Apocalipsis*, en *Problemas exegéticos fundamentales en el nuevo testamento*, 481-501.

[6] De igual manera P. Leroux, ya en 1846 en su *Discours aux philosophes*, 20: «La miseria del hombre reducido a sus propias fuerzas en la soledad de esta sociedad se hace penosa y horrible. Con respecto a todos los grandes misterios que rodean la vida humana y a todos los deberes de esta misma vida, la sociedad calla y le abandona a sí mismo: ni una lección, ni un consejo, ni un apoyo...».

notizados como están con los problemas del rendimiento; es, pues, «este orden de lo planificado o lo planificable en el que se intenta hoy encerrarnos»; es una «masificación» de la especie humana que, muy lejos de aproximar a los hombres entre sí por medio de lazos fraternales, conduce de ordinario al aislamiento psíquico del individuo: éste no es ya integrado, sino absorbido y perdido. Y entonces tropezamos, en la misma medida de su clarividencia, con el riesgo de la desesperanza [7].

Este cuadro no es demasiado sombrío. Una diaria experiencia confirma muchos de sus rasgos, y aun demuestra el endurecimiento acelerado de los mismos. El simple fenómeno de la urbanización, que continúa en todas partes engulle el ser personal. Porque las ciudades modernas no tienen alma. Son el producto fáctico de un mundo «todo él consagrado a la producción de lo útil», ese mundo que Paul Claudel, por medio de un personaje de su drama *Le Père humilié,* simbolizaba en la doble imagen de una «fábrica de fósforo» y de una «fonda de estación» [8]. Los «grandes barrios residenciales», que se han ido multiplicando en torno a las ciudades más antiguas, tienen un doble defecto irremediable: carecen de historia, y nada se ha organizado allí partiendo de la vida. Muy lejos de unir a sus habitantes en su diversidad, los «grandes barrios residenciales» los yuxtaponen y los confunden, el hombre allí es anónimo como su apartamento y su inmueble [9]. Las grandes colectividades modernas son a la vez «atomizadas y aglomeradas». Las mismas

---

[7] Ver, por ejemplo, C. Jung, *Présent et avenir,* 178; B. Russell, *Ma conception du monde,* 172; G. Marcel, *L'éclipse des valeurs fondamentales:* La France catholique (13 nov. 170); P. Régamey, en Vie consacrée 42 (1970) 214; M. de Diéguez, *De l'idolâtrie,* Paris 1969, 170-172; y *Science et nescience,* Paris 1970, *passim,* etc.; E. Morin, evoca en *Journal de Californie,* Paris 1970, la «tragedia de la organización», de esta organización económico-social que altera y seca lo humano, engendrando en muchos la desesperanza de sentir las profundidades de su ser no expresadas o reprimidas.

[8] *Le Père humilié,* acto 3.º, escena 2.ª (el papa).

[9] F. Francou, *La foi d'un prêtre,* Paris 1971, 69-70.

fiestas que pueden ofrecer a esta masa informe de individuos no pueden ser apenas más que una «sinfonía de los instintos», produciendo «una unidad de grupo que favorece el anonimato y aun la despersonalización» [10].

Uno de los que mejor ha diagnosticado este mal de las sociedades modernas es P. Teilhard de Chardin. Numerosos admiradores lo mismo que numerosos detractores suyos silencian todo eco a este aspecto de su pensamiento. Sin embargo él ha escrito y repetido con insistencia que «la verdadera amenaza para el hombre no es el enfriamiento de la tierra, sino un mundo glacial, interiormente impersonal» [11]. Y todavía, señalando la amenaza que ya se ha realizado ampliamente:

> Si hay un lamento universal hoy en el mundo, ¿no es el de la persona humana ahogada por los monstruos colectivos que una despiadada necesidad de vivir nos fuerza a promover por todas partes en torno a nosotros? Las grandes ciudades, las grandes industrias, las grandes organizaciones económicas... Molocs sin corazón y sin figura [12].

Se produce en nuestros días, observaba este gran viajero y perspicaz observador, una «mecanización de la tierra»:

> En tanto en cuanto absorbe o parece absorber la persona, lo colectivo es esencialmente desagradable. El buen sentido tiene razón: es imposible entregarse al número anónimo [13].

Sin duda nuestra época conoce grandes progresos en muchas cosas; algunas realizaciones son admirables y todavía más admirable el impulso que las produce. No puede ser cuestión de frenar este impulso; por lo demás un es-

---

[10] P. Emmanuel, *Choses dites*, 238, 259.
[11] Carta del 5 enero 1948; *Accomplir l'homme*, Paris 1969, 217.
[12] *Esquisse d'un univers personnel*, 1936, en *Oeuvres* VI, Paris, 99.
[13] P. Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, Madrid 1963, 320.

fuerzo semejante sería en vano. Si Teilhard ha reaccionado duramente y de manera constante, contra las religiones del progreso, no fue en nombre de una nostalgia del pasado. Sino porque, como decía recientemente René d'Ouince resumiendo su pensamiento y coloreándolo un poco según la situación presente, «ningún progreso es digno del hombre si no tiende a liberarlo del doble mal del anonimato y de la soledad» [14].

> Esta nueva civilización que nuestra generación se obstina en construir, sin darse cuenta del porvenir que ella le prepara, es abiertamente utilitaria y solapadamente opresiva. El aumento de la producción se convierte en el imperativo supremo, el valor absoluto, con su cortejo de consecuencias: racionalización creciente, primacía de la eficacia, reinado de los planificadores... La rigidez de las estructuras paraliza la iniciativa personal, la jerarquía burocrática asfixia el esfuerzo creador [15].

Semejante diagnóstico, en sus rasgos generales, se aplica también a los regímenes más opuestos entre sí. André Malraux lo advertía ya en *La tentation de l'Occident:* «Hay en el corazón de nuestro mundo occidental un conflicto sin esperanza. Enseña a la conciencia a desaparecer y nos prepara a los reinos metálicos del absurdo». Pero por encima de todo, añade Teilhard —e insiste en ello contra todos los «adoradores del progreso»— esta sociedad moderna, que nos promete bajo diversas formas una ilusoria y estúpida «edad de oro», no ofrece en realidad ninguna «salida» a nuestros deseos: rehusando conocer a Dios, insensible a su revelación, nos encierra en

---

14 R. D'Ouince, *Le père Teilhard de Chardin et l'avenir de la pensée chrétienne,* Paris 1970, 94.

15 *O. c.,* 83-84. El cardenal Suenens se expresaba recientemente de la misma manera, añadiendo al cuadro un trozo que se afirma cada día: «Dictadura de las fuerzas anónimas que amenazan a la persona humana, a saber: una mecanización excesiva del trabajo humano, una tecnocracia todopoderosa, el anonimato de una opinión pública a base de demagogia»: Congreso mariológico de Zagreb, agosto 1971.

un mundo clausurado, sin amor y sin esperanza, y corremos el peligro de morir asfixiados en su seno [16].

> La profundidad personal del individuo tiene su hogar en lo eterno, y toda cultura, toda sociedad, toda civilización que no le hace justicia, es una amenaza para el hombre. Si hoy el optimismo del progreso, celebrado por una civilización tecnicista, hace tanto ruido, es porque se ve obligado a ahogar los gritos de agonía de la persona oprimida [17].

No es posible un remedio completo para este mal colectivo. La existencia terrestre no será nunca un idilio. Se puede aún esperar para la humanidad del futuro, también con Teilhard «conflictos interiores más violentos todavía que los que conocemos», porque un universo «en vías de concentración consciente», tal como es el nuestro, es quizás el que está llamado a sufrir más [18]. Todos nuestros progresos, todas nuestras conquistas parecen coaligarse contra nosotros y atraparnos en las mallas de una red cada vez más cerrada. Las utopías que abundan no son entonces más que compensaciones imaginarias. Cuando los cristianos se dejan arrullar por éstas, cuando, para colorearlas con una llama mística, desnaturalizan el don de Dios, no se dan cuenta de la miseria espiritual en donde se están hundiendo, y no sospechan el duro mañana que contribuyen a preparar.

Escuchemos más bien esta lamentación: «¡Señor mío

---

[16] Cf. H. de Lubac, *Teilhard missionnaire et apologiste,* Toulouse 1966, 93-100; P. Teilhard de Chardin, *Trois choses que je vois,* 1948, dactilografiado, 11: «Sin el cristianismo el mundo se hace doblemente irrespirable. Irrespirable, primero, porque se detiene desesperadamente hacia adelante, de cara a la muerte total. Irrespirable también, porque ningún calor vivo es ya capaz de animar su espantoso mecanismo»; *Réflexions sur le bonheur,* 1943. Para ser feliz, es necesario poder amar. Ahora bien, ¿cómo amar una realidad colectiva, impersonal — monstruosa en ciertos aspectos — tal como lo es el mundo y aun la humanidad?»

[17] H. Urs von Balthasar, *De l'intégration: aspects d'une théologie de l'histoire,* Paris 1970, 63.

[18] *Esquisse d'un univers personnel,* 105. Hay aquí también una consideración habitual en Teilhard.

y Dios mío! Me habéis dado un alma angustiada por la anulación de la persona humana en la irresponsabilidad, por su enterramiento en el anonimato...» Pero ¿es esto verdaderamente una lamentación? ¿Es el simple eco de tantas almas, de tantos lamentos ahogados? ¿No es más bien, al mismo tiempo, la acción de gracias de un alma cristiana, que ha recibido de su Señor el don de la simpatía, el privilegio de vivir en el mismo corazón de su fe la angustia de los hombres de su tiempo? Es su manera propia de completar hoy, según la expresión de san Pablo, «lo que falta todavía a la pasión de Cristo» [19].

---

19 Cf. J. Ellul, *L'impossible prière,* Paris 1971, 91-92. Según ciertos teorizantes «no hay prójimo en la relación de lenguaje, hay solamente dos factores de una estructura que funciona. Si este análisis tan negativo tiene una apariencia de exactitud, esto procede de una situación de hecho: la ausencia en nuestra sociedad del auténtico encuentro, la ausencia del yo y del tú, porque el hombre tiende a ser absorbido por el mundo de los objetos que le rodean».

15

LA IGLESIA Y EL SER PERSONAL

En estas condiciones, por poco que en ello pensemos, por poco que nos tomemos en serio nuestra fe, ¡cuántos inapreciables bienes recibimos de nuestra Iglesia, aun en nuestra misma existencia terrestre!

Con justo título ella se personifica de algún modo con el nombre de «madre». La revelación cristiana que ella conserva viva a través de los siglos — al precio de cuántas luchas contra tantas incomprensiones, insulseces o «explicaciones» y «hermenéuticas» que pretenden ser superiores — trata inseparablemente de Dios y del hombre. Es la revelación de nuestro destino, que es un destino divino. Dicho de otra manera, la revelación es a la vez inseparablemente, teología y antropología. Es llamando al hombre como el Dios que se manifiesta en la historia bíblica y que acaba de revelarse en Jesucristo, entreabriendo el misterio de su vida íntima, descubre al mismo tiempo el hombre al hombre mismo. Es en su vocación divina como el hombre aprende a conocerse a sí mismo. Dios se le revela bajo una forma personal cada vez más pronunciada, pero también cada vez más misteriosa, cuyo efecto correspondiente es la personalización creciente del que recibe la revelación. Dios, dice muy bien Teilhard, es «personalidad personalizante». Adorador de ahora en adelante de la trinidad divina en cuyo interior él debe

estar inserto, el hombre sabe que existe con una existencia que participa de lo absoluto de Dios. No está ya inmerso totalmente en la sociedad terrestre ni en el cosmos.

Con esto se complican los problemas humanos; de aquí la impaciencia de tantos teorizantes y la hostilidad de tantos poderes ante esta Iglesia extraña, cuyo puesto no se halla previsto en sus cálculos y que desconcierta la simplicidad de sus planes; pero el hombre resulta infinitamente ennoblecido. Si se desconociera este hecho histórico, este gran hecho único en la historia, este hecho judío, prolongado y desarrollado en el hecho cristiano, sería cerrarse a la comprensión de la historia en lo que ella tiene de más fundamental, y no se podría ya discernir lo que, aun fuera de la fe propiamente dicha, es hoy herencia legítima del cristianismo, de lo que sería regresión pagana. Tal sucede, para no citar más que un ejemplo, con los filósofos de la religión o los teorizantes de la espiritualidad que, sin atender a lo específico de sus objetos, mezclan en un relativismo común todos los fenómenos religiosos esparcidos en el espacio y en el tiempo, como otros tantos «hechos culturales», cuya única dirección solamente serían capaces de percibirla algunos espíritus libres como ellos...

El cristianismo ha recibido un nombre. «Vos me habéis llamado por mi nombre» [1], exclama Paul Claudel en la dicha de su liberación. Y Charles Péguy, por la voz de la pequeña Hauviette en *Le mystère de la charité:*

> El buen Dios ha nombrado a todo el mundo... Nosotros somos todos de la familia. Él nos ha llamado a todos por nuestro nombre, que es nuestro nombre de bautismo [2].
> Es la profunda idea cristiana de que en los registros de Dios los nombres no se borran nunca [3].

---

[1] P. Claudel, *Magnificat,* en *Cinq grandes odes,* 80.

[2] Ch. Péguy, *La mystère de la charité de Jeanne d'Arc,* éd. A. Béguin, 39. Cf. *Clio,* en *Prose* II, Paris, 433.

[3] Ch. Péguy, *Clio.*

Hay un rico simbolismo en esta idea del «nombre», que forma parte importante de la teología del nuevo testamento.

> La relación personal de Dios con el cristiano es expresada por el hecho de que el cristiano posee un nombre nuevo, con el cual Cristo le llama, que está escrito en el libro de la vida, y que Cristo confiesa delante de su Padre [4].

En el evangelio de san Juan, el buen pastor llama a cada una de sus ovejas por su nombre [5]. En el Apocalipsis se dice también que «el vencedor» recibirá una piedra blanca en la que su nombre, un nombre nuevo, estará escrito [6]. A la medida de nuestra fe, la Iglesia, esta «casa» en la que el bautismo nos ha introducido, nos conserva, con este nombre simbólico la conciencia de nuestra identidad personal. Ella nos proporciona el medio en que esta conciencia puede desarrollarse. Ella mantiene entre nosotros estas cosas tan amenazadas: el respeto a la vida y a la muerte, el sentido de la fidelidad en el amor, el carácter sagrado de la sociedad familiar; ella las mantiene como sólo una madre puede hacerlo.

Del nacimiento a la tumba ella envuelve nuestra vida en su amplio organismo sacramentario. Por ella, aprendemos que algo en nosotros, aquello que es más nosotros mismos, escapa a todo desgaste y a toda constricción. Por ella, gracias a las exigencias que ella nos da a conocer de parte del Señor, obtenemos y fortalecemos el sentido de nuestra responsabilidad propia y ante todo «reconociendo que somos pecadores». Nada, en efecto, más que este reconocimiento de nuestro pecado es testimonio de la esencial dignidad de nuestro ser. Por ella y

---

4 P. Hacker, *The christian attitude toward non-christian religions,* en Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (1971) 90; Lc 10, 20; Ap 3, 5; 13, 8; 17, 8.

5 Jn 10, 3.

6 Ap 2, 17.

en ella, tenemos padres y hermanos, tenemos una madre. Por ella, una apertura de vértigo, oscura pero infalible, nos eleva hasta un Padre, «nuestro Padre que está en los cielos». En esta comunidad de vida estamos prendidos como en una red; pero completamente al contrario de lo que sucede con una sociedad mecanizada, cuanto esta red se cierra más, más nos ensancha: en ella respiramos, en ella vivimos. Es el misterio de la comunión de los santos [7]. Y esto que vivimos así en el misterio pero en la seguridad de la fe, nos ayuda a soportar las coacciones sociales que nos hieren, a superar esta soledad gregaria en la que, como decía Teilhard, estamos a punto de ahogarnos [8].

Todo esto es independiente de las apariencias tan cambiantes según los individuos. La maternidad de la Iglesia, lo hemos dicho desde el principio de este estudio, no está ligada a ninguna experiencia sensible. Es sin embargo una realidad que engendra una experiencia. Sería muy injusto, porque se haya podido tropezar en las relaciones eclesiales con alguna indiferencia o incomprensión, o porque se haya podido comprobar aquí o allí algún abuso, no querer reconocer tantos hechos, tantas actitudes, tantas instituciones, tantos sentimientos, tantas iniciativas de todo orden que han creado a lo largo de los siglos y que continúan frecuentemente manteniendo, en condiciones difíciles, un clima espiritual ignorado del que

---

[7] Cf. Möhler, citado por L. Bouyer, *o. c.*, 131-132; 195-199.

[8] Cf. G. Cesbron, *Ce que je crois,* Paris 1970, 202: «Cuanto más se descristianiza el siglo, más parece que solamente el cristianismo permitirá vivir humanamente. No se puede ya lamentarse tan sólo. Cuánto más hermosas serían la ciudad y la vida si el amor reinase en ellas. Sin él, en verdad, se hacen de día en día más irrespirables. Él solo podría poner fin a esta chapucería de las almas. La comunión de los santos es el único remedio a la vida concentracionaria. La única manera de hacer este mundo habitable sería el respeto absoluto a toda persona, una libertad de adultos, la igualdad profunda, la fraternidad, el espíritu de infancia, el espíritu de desprendimiento, el amar hasta la locura; en una palabra todo lo que Cristo ha venido a encarnar, a prescribir, o más bien a recordar, a sellar con la marca roja de su sangre».

no es cristiano y no se ha aproximado verdaderamente a la Iglesia. ¿El mismo escándalo que provoca en ocasiones la ausencia de este clima no es un testimonio de cuanto decimos? Por lo demás, no es precisamente la satisfacción de un cierto sentimentalismo ni el estímulo a una vida fácil lo que tenemos que esperar de la Iglesia. Madre verdaderamente amante, ella salva nuestra vida personal no halagando nuestros instintos, sino recordándonos la dulzura y el rigor del evangelio. No es en el plano psicológico, sino en el plano espiritual («pneumático»), en el que debemos colocarnos para juzgar. En el momento en que su rostro nos parece quizás austero es cuando ella cumple mejor su función maternal.

Hoy como ayer, todo en la fe de la Iglesia nos invita a la vida más personal. Todo en su liturgia nos habla de ello y promueve su realización en la unión más completa. Hoy como ayer y como siempre desde sus orígenes [9], ella resiste a todas las tentativas, tan conformes con una de las inclinaciones de nuestra inteligencia, pero tan dañinas para nuestro mismo ser personal de transformar en una gnosis intelectual, en una gnosis impersonal, la fe referida a la persona de Jesucristo.

Sin embargo es soberanamente deseable que la conciencia de esta fuerza personalizante que le fue dada para siempre no se embote al contacto con las fuerzas despersonalizantes que actúan en todas partes en torno a ella. Teilhard de Chardin observaba no hace tanto que a veces el cristiano tiene necesidad de valor para «superar el complejo antipersonalista» que paraliza a muchos de nuestros contemporáneos y les impide atribuir a la divinidad «un rostro y un corazón» [10]. Más insidiosamente quizás y además sin cuidado por guardarse del peligro, una amenaza se insinúa hoy en nosotros:

[9] 2 Pe 1, 16-17.
[10] P. Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, 320.

> La abstracción que hace estragos por doquier —observa Pierre Emmanuel—, ha conquistado ya el pensamiento cristiano, cuya fe se atrofia con sus símbolos, con la sensibilidad religiosa, con la potencia visionaria [11].

Aquellos mismos que se imaginan, desterrando de la vida cristiana todo lo que ellos llaman con desdén «la religión», acceder a una fe más personal, tienden por el contrario a una fe abstracta, disecada, sin raíces tradicionales, a una fe secularizada que perdería bien pronto, por no decir más su poder de unión y de liberación.

En el mismo orden, hay otro escollo más inmediato, si no más real. La simplicidad caritativa de las relaciones personales, fundada sobre la noción evangélica del prójimo ¿no corre el peligro muy frecuentemente de ceder el puesto a la organización, por otra parte tan necesaria, de la caridad colectiva? [12] Pero ésta no podrá reemplazar jamás a aquélla. ¿No tenemos, por ventura hoy, necesidad de un aumento de fe para descubrir «sin perder el contacto con la realidad concreta de los seres que nos rodean, el medio de abrazarlos a todos juntamente en un sentimiento que conserve, pese a su extensión desmesurada, el calor de un afecto humano?» [13] A falta de este aumento, «el ágape que no quiere ya ser la prueba y el fruto del amor de Dios», se cambia, de amor hacia el prójimo en simpatía hacia el lejano.

> Bien entendido que ésta es un deber también, pero puede ser también una huida... Es terrible ver cómo se desprecia al pró-

---

[11] *Le bonheur et l'imaginaire,* 57.

[12] Cf. L. Bouyer, *o. c.,* 339-340: «Este realismo esencial a la espiritualidad neo-testamentaria, y por consiguiente a la Iglesia que vemos nacer de ella, encuentra su piedra de toque en la noción evangélica del «prójimo»... De la misma manera que nosotros no podríamos amar a Dios, a quien no vemos, si no amamos a nuestro hermano a quien vemos, de acuerdo con la fórmula joánica, se puede decir que no amaremos jamás a «los hombres», si no amamos concretamente a este o aquel hombre determinado con el que la providencia nos pone en relación».

[13] P. Teilhard de Chardin, *Esquisse d'un univers personnel, o. c.,* 104.

jimo, a Lázaro, no solamente al que está a la puerta, sino también al que está dentro de casa. Con el amor por «el hombre» o «los hombres», que me molestan y me reclaman mucho menos que el prójimo, el amor en el sentido cristiano pierde el carácter concreto que pertenece a su esencia. Si el amor a Dios es absorbido por el amor al prójimo, y el amor al prójimo se agota en el amor al «hombre», no es de extrañar que la preocupación principal de la Iglesia y del cristianismo tienda poco a poco, pero ya visiblemente, a buscar cómo satisfacer a los hombres y procurar su bienestar. Es una tarea también ésta que tiene su lugar y su tiempo. Pero no es ésta la verdadera respuesta al amor de Dios. Y el peligro es ya perceptible: la decisión de Dios, así como la altura y la profundidad del mundo desveladas por ella, caen en el olvido, y el hombre entonces se encoge por decirlo así, porque el cristiano está sin duda hoy abierto al mundo, pero el mundo no descubre ya en sí y por sí más que la oscuridad de su propio ser. No en vano san Pablo ha dicho: «Que vuestra caridad no sea fingida» [14].

Estas reflexiones de Heinrich Schlier, que nacen de un perspicaz análisis de la situación presente, nunca se meditarán demasiado.

En cuanto a las agrupaciones de todo género que se constituyen actualmente en la Iglesia misma, al margen de sus estructuras esenciales, se impone un discernimiento respecto a ellas. Algunas de estas agrupaciones son, lo mismo que en otras épocas, como una floración de su vitalidad, floración nueva y serena. Pero en otras encontramos un caso nuevo, a pesar de una primera apariencia, de la «despersonalización» por la cual la Iglesia perdería su carácter propio, o mejor en la cual sus hijos no sabrían reconocerla ya y no obtendrían de ella ningún beneficio. ¿Aun los mejores se libran enteramente de la deformación del gregarismo, de lo «colectivo impersonal» tan opuesto a aquella unidad personalizante, es decir, a aquella real «comunión», hacia la que tiende a encaminarnos,

[14] Rom 12, 9; H. Schlier, *o. c.*, 20-21.

en la Iglesia grande, la fuerza del Espíritu de Dios? ¡Cuántas realidades diferentes, por ejemplo, son hoy designadas con el mismo vocablo de «comunidades de base» o de «pequeñas comunidades»!

Puede ser conveniente recordar a este propósito que en los primeros tiempos de la Iglesia se desconfiaba de las agrupaciones particulares, de los «conventículos» que estaban en peligro de convertirse en sectas. Todos, en cuanto fuera posible, debían reunirse para la asamblea litúrgica en un solo lugar [15]. Ignacio de Antioquía multiplica las reprobaciones a este respecto [16]. Estas indicaciones no hay que tomarlas forzosamente siempre al pie de la letra, pero necesitamos al menos recoger su espíritu.

¿No alcanza la despersonalización hasta ciertos sectores del pensamiento cristiano? No insistimos en algún proyecto insensato, que consistiría, a fin de obtener así una mayor audiencia en el mundo actual, en «reemplazar las categorías personalistas en las que se ha expresado nuestra fe hasta el presente, por categorías objetivas» [17]. Proyecto demasiado real, pero que no procede de teólogos católicos. Sin embargo ¿no nos alcanza a nosotros mismos a veces esta enfermedad de la fe que la transforma en nuestros espíritus en una especie de ideología? Hemos reprochado mucho a la vieja escolástica su objetivismo y su andadura abstracta. Pero ¿no nos sucede que vamos más lejos por este camino cuando, para organizar la teología como «discurso coherente», nos alejamos de sus fuentes vivas? El cardenal Suenens refería recientemente una observación muy significativa recogida de labios de Karl Rahner:

---

[15] 1 Cor 11, 20. Cf. O. Cullmann, *Le culte dans l'Église primitive*, 1944, 9.

[16] San Ignacio, *Ehpes.* 5, 2. *Magn.* 7, 1. *Trall.* 7, 2. *Philad.* 4. *Smyrn.* 8, 1; 9, 1.

[17] Se trataba de reemplazar la fe en un Dios personal y en la persona de Jesucristo por los ideales democráticos.

> Yo preguntaba al padre cómo explicaba él el retroceso de la piedad mariana en la Iglesia. Merece atención su respuesta. Muchos cristianos, me dijo, sea cual fuere su obediencia religiosa, tienen tendencia a hacer del cristianismo una ideología, una abstracción. Y las abstracciones no tienen necesidad de madre [18].

También aquí lo que se dice de María se aplica a la Iglesia. La maternidad de la Iglesia no tiene ya sentido para nuestros sistemas; pero nosotros, para liberarnos de sus abstracciones, tenemos necesidad de volver a nuestra madre...

Más todavía, nos atrevemos a decirlo, otro factor de impersonalidad está desde hace algún tiempo actuando. Concierne a los pastores de la Iglesia y se infiltra a veces entre los pastores mismos. ¿No se advierte, en efecto, cómo se difunde aquí y allá una interpretación exacta de la colegialidad episcopal, tan oportunamente recordada por el Vaticano II? [19] Esto, nos parece, no sucede sin algunas consecuencias prácticas bastante graves.

Por una parte, un cierto número de teorizantes tienden a hacer de la colegialidad una gran categoría nueva, como para alinear a la Iglesia dentro de las formas más discutibles de las sociedades temporales. La misteriosa profundidad de la vida cristiana, lo mismo que el carácter paternal de la autoridad que la rige son así mal conoci-

---

[18] Conferencia al sexto congreso mariológico de Zagreb, agosto 1971.

[19] Se ve así, después de cada concilio, desarrollarse en una parte del cuerpo de la Iglesia una especie de integrismo llevando hasta el extremo y de manera unilateral un punto particular de doctrina y por este mismo hecho falseándola, despojándola del significado vital que tenía en la síntesis. Después de Trento, por ejemplo, es la famosa teoría de las «dos fuentes» (mucho menos universal de lo que se ha dicho a menudo), separando Escritura y tradición; después del Vaticano I, son los excesos de un «papalismo» curialista; después del Vaticano II, es ahora (entre otras deformaciones) un integrismo de la (falsa) colegialidad, estirada en el sentido de un colectivismo democrático. En cada ocasión el concilio es traicionado por aquellos que se pretenden los únicos verdaderos intérpretes y que se consideran como el ala progresiva de la Iglesia. El fenómeno reviste hoy una gravedad excepcional, desde el momento que se encuentra amplificado y sostenido por algunos aspectos de una crisis universal.

dos. Es una desnaturalización de la Iglesia de Cristo, de su tradición, de sus más recientes enseñanzas en el concilio. Al mismo tiempo, por otro lado, tiende a establecerse una práctica que, sin garantizar semejante teoría, no dejará sin embargo a la larga, de inclinar hacia ella nuestro espíritu. Parece en efecto que se confunde a veces la colegialidad, que en realidad aumenta en vez de disminuir la responsabilidad personal de cada pastor y consiguientemente su compromiso personal, con una especie de gobierno de asambleas, comisiones y comités. De aquí un exceso de organización burocrática, que aleja al pastor de su pueblo, paralizando en muchos casos su actividad y favoreciendo la abstracción [20].

Encontramos aquí, si no se vigila suficientemente, como una pendiente fatal; pero si se toma conciencia del caso, una voluntad resuelta puede aportar el oportuno remedio. Solamente que hace falta desde el principio convencerse de ello; ninguna amenaza mayor, si esta tendencia llega a prevalecer, para el bienestar espiritual de la comunidad cristiana. Nada contribuirá más a velar el carácter paternal de la autoridad episcopal y en consecuencia el rostro maternal de la Iglesia. ¿No llegan ya algunos a hablar, con un mimetismo demasiado significativo, del «aparato del episcopado»?

Tenemos necesidad, no obstante, de confianza y de dar por seguro que esto es una simple amenaza pasajera — cada época tiene las suyas — que la experiencia humana tanto como la luz divina no tardarán en disipar. Sin duda veremos mejor entonces lo que hoy, bajo la influencia de teorías demasiado poco criticadas, se oscurece alguna vez a nuestros ojos. La relación de padre a hijo, que hunde sus raíces en el don venido del Padre y que se conserva en la *Ecclesia mater* y funda en ella las relacio-

[20] Ver anteriormente, parte primera, cap. 5, p. 95-97.

nes fraternas a través del tiempo y del espacio, es algo muy distinto en sí mismo que lo que descubre en ella una investigación psicológica cualquiera [21]. Tampoco es yo no sé qué supervivencia de una edad paternalista estudiada por la sociología histórica y felizmente superada: esta relación nos proporciona la expresión necesaria, feliz e irreemplazable de la realidad misteriosa que es fundamento de la dignidad del cristiano, y concurre también a salvar hoy la misma dignidad del hombre [22]. Llega el día en que todos nosotros sabremos reconocer en esta maternidad de nuestra Iglesia una imagen y aun un símbolo eficaz de aquel amor que el poeta no temió llamar la maternidad de Dios:

> Ten piedad de mí, Señor, por las entrañas de tu maternidad,
> porque yo sé que tu amor por mí es como el de una madre
> que da a luz nuevamente [23].

---

[21] Ver a este propósito las justas reflexiones de A. Vergote, *Le nom du Père et l'écart de la topographie symbolique,* en *L'analyse lu langage théologique, le nom de Dieu,* Paris 1969, 263-264; cf. J. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort,* 111-116.

[22] Cf. las páginas de F. Ulrich, *Atheismus und Menschwerdung.* Einsiedeln 1966, 8: *Die Kirche als personale Gestalt der befreiten Endlichkeit:* Virgo Mater, 65-69. Tomás Moro y Erasmo insistían en el necesario carácter paternal de la autoridad de la Iglesia. «Es una visión de fe la que se ventila, no un sentimiento»; G. Marc'hadour, *Thomas More,* Paris 1971, 104. J. Ellul, *L'impossible prière,* 131-132; 165-169.

[23] P. Claudel, *La Ville,* primera versión, último acto, en *Theatre* II, 407. Aunque la expresión *Ecclesia mater* expresa con toda verdad, como acabamos de intentar demostrar, la naturaleza de la Iglesia, es claro que toda la eclesiología no podría recogerse de alguna manera bajo este título. Esto habrá de tenerse en cuenta para situar debidamente las páginas que preceden y no atribuirles una ambición excesiva. Más de una de las cuestiones que se han abordado aquí no se tratan más que bajo un aspecto parcial.

Apéndice

EL SACERDOCIO SEGÚN LA ESCRITURA Y LA TRADICIÓN *

En estos días en que el sínodo aborda la cuestión fundamental de la naturaleza del sacerdocio y del ministerio que le es propio, convenía oír a este respecto a uno de los teólogos de nuestro tiempo, cuyo pensamiento se halla más expresamente fundado en la escritura y la tradición. Muchos de los problemas actuales pueden, en efecto, recobrar su verdadero sentido si se los vuelve a sumergir de nuevo, guardándose de toda pasión y de toda visión parcial, en la gran corriente unificadora del pensamiento cristiano.

G. J.: *Padre, toda su investigación teológica está marcada por un profundo conocimiento de las fuentes de la fe, y especialmente del pensamiento patrístico: ¿no cree usted que es necesario volver a este nivel fundamental para iluminar las dificultades que experimentamos hoy acerca de lo que es el sacerdocio y del modo como debe vivirse?*

H. L.: Me interesa decir desde el principio que yo no soy un especialista en la cuestión que usted me presenta. Quizás hubiera sido mejor que usted preguntara a los buenos especialistas en esta materia que no faltan en Francia. Yo citaría algunos: Jean Colson, Pierre Gre-

* Entrevista realizada por Gwendoline Jarczyk y publicada en France catholique el 8 de octubre de 1971.

lot, André Lemarié, Edouard Cothenet, Augustin George, Jean Dauvillier, etc.

Ciertamente es necesario volver a las fuentes. Porque se habla mucho hoy de los orígenes cristianos para «contestar» hasta la idea de un sacerdocio neotestamentario.

G. J.: *Sobre este punto capital yo desearía que usted hiciera como una presentación de conjunto. ¿Qué nos enseña la historia de los orígenes cristianos a propósito del sacerdocio que Cristo instituyó en su estructura jerárquica?*

H. L.: No es raro oír «contestar» en nuestros días — lo cual no es, por otra parte, una novedad — aun la misma idea de ministerio jerárquico en su fundamentación neotestamentaria. Esto me parece completamente contrario a la historia, tal como puede conocerse hoy, pese a todas las oscuridades que todavía evidentemente existen.

Más que en el pasado quizá comprendemos, según ciertas analogías — en particular después de los descubrimientos de Qumrân — que la Iglesia primitiva debió estar totalmente organizada, o, como decimos hoy, estructurada. Leo, por ejemplo, lo que nos dice J. Schmitt en su excelente estudio sobre *La organización de la Iglesia primitiva y Qumrân*[1]: «Que se tratase de las fraternidades esenias o de otras sectas batistas, de las Iglesias judeo-cristianas o de los *habhwot* fariseos, los medios comunitarios judíos aparecen organizados de acuerdo con un esquema común».

Además, basta leer con toda simplicidad el nuevo testamento para ver cómo se afirma la autoridad de los fundadores de la Iglesia. Es una gran verdad que esta autoridad es enteramente derivada; el apóstol o aquel que él

[1] Aparecido en Recherches Bibliques IV (1959).

establece en su lugar, es un servidor; pero ejerciendo su autoridad es como él cumple su servicio. San Pablo no dudaba en hablar de su poder *(eksousia)*. En los otros documentos de la Iglesia nos encontramos con un cierto número de palabras análogas, y nos damos cuenta de que la realidad correspondía a estas palabras.

Pero quizás es bueno observar sobre todo que esta autoridad de los ministros está toda enteramente destinada a la obra de la salvación que ellos han recibido la misión de continuar en este mundo. En los Hechos de los apóstoles vemos que los apóstoles presiden el culto, proclaman el evangelio, imponen las manos, perdonan o castigan los pecados. Y todo esto lo hacen «en nombre de Cristo» y por la potencia de su Espíritu. Lo hacen como «enviados de Cristo», como sus legados y representantes: como representantes de Cristo sacerdote. Ahora bien, aquí hay una función típicamente sacerdotal.

Observemos también una cosa. Hay una estrecha conexión, que frecuentemente se subraya demasiado poco entre la institución de la eucaristía y la institución de la Iglesia, o aun más exactamente como ha escrito J. - J. von Allmen en su bello libro *Essai sur le repas du Seigneur:* «La institución de la cena no es solamente el momento de la institución de la Iglesia, sino además el de la institución del ministerio en y para la Iglesia. En este sentido es en el que se debe comprender sin duda el hecho de que durante la última cena, Jesús se encuentra sólo exclusivamente con los doce, o sea con aquellos solamente que debían enseñar después a la Iglesia a celebrar la cena». Y von Allmen añade, digámoslo de paso: «Quizás es a partir de aquí como hay que entender el papel que san Pedro desempeña en el colegio apostólico». Él ofrece de esto varios signos; pero esto desborda ya completamente nuestra cuestión. (von Allmen, profesor de la universidad de Neuchatel, es de tradición calvinista;

yo no le sigo en todas las explicaciones que da, pero, en cambio, acerca de estos orígenes de la Iglesia y de la institución del ministerio de la Iglesia en la cena, me parece que él ha visto las cosas de una manera muy justa).

En todo caso lo que conviene notar con este autor, es que la eucaristía que no pudo ser inventada por los primeros discípulos, fue instituida por Jesús para la vida de la Iglesia hasta la parusía; el ministerio de los doce instituido por este mismo hecho para «hacer» la eucaristía, es por consiguiente transmisible en este punto a sus sucesores hasta la parusía.

A través del nuevo testamento, y es también von Allmen el que lo dice, descubrimos «en la unidad de la salvación compartida dos polos: un pastor y un rebaño, un padre y una familia, un testigo de Cristo y unos miembros de su cuerpo. Hay en esta polaridad la afirmación fundamental de una reciprocidad obligatoria, la imposibilidad de que el uno sea sin el otro». Ahora bien, esta polaridad en la situación fundamental de la Iglesia es la misma que vemos en acto en la cena, lo mismo que en cada celebración eucarística. El obispo o su representante el sacerdote actúa y habla en nombre de Cristo; pronuncia las palabras sacramentales tal como la teología posterior, *in persona Christi,* en lugar de Cristo. Es una polaridad en el interior de la Iglesia, para la vida de la Iglesia; lo cual no significa por otra parte —lo veremos más adelante— que haya diferencia alguna en cuanto a la dignidad cristiana y a la salvación eterna entre los ministros y el conjunto del pueblo cristiano.

G. J.: *¿El sacerdote de la tradición, tal como usted acaba de presentarlo, es en primer lugar el hombre de la «misión», consagrado al anuncio de la palabra, o el hombre del «culto»? ¿No sería necesario superar este dilema entre las dos «mesas», tal como se sugiere con frecuencia?*

H. L.: De hecho es más exacto decir que hay tres funciones tradicionales que forman el contenido del ministerio sacerdotal: la palabra, el culto, el gobierno. Lo que hay que notar ante todo es que no son independientes las unas de las otras, no son autónomas y todavía menos dispares. Al tomarlas de una manera independiente se las falsea.

G. J.: *¿No cree usted, padre, que muchas dificultades y aun falsos problemas se presentan actualmente aquí y en otros niveles por esta separación que se intenta establecer entre elementos que pertenecen de hecho con el mismo título a la realidad total unos y otros?*

H. L.: Sí, ciertamente. Será necesario que volvamos sobre este punto inmediatamente, porque se da aquí una nota general de extrema importancia y que desborda con mucho la cuestión presente. Pero es verdad que ella es aplicable también aquí. En el fondo la clara inteligencia de nuestra fe supone siempre una superación de las dicotomías a través de las que tenemos tendencia a expresar las cuestiones que se nos presentan; es necesario una aprehensión verdaderamente sintética de la verdad en su paradójica riqueza.

¿Qué es lo que esto significa en nuestro caso? Significa que es todo el ministerio episcopal o presbiteral (con todas las actividades pertenecientes a este ministerio) el que hay que considerar como sacerdotal, en el sentido de que él hace presente el servicio de Cristo, en el anuncio eficaz de su mensaje evangélico, en la convocatoria y la dirección de la comunidad cristiana, en la remisión de los pecados y la celebración eucarística, en la que se actualiza de un modo totalmente singular el único sacrificio de Cristo.

Ya sé que hay algunos que dicen: «Pero este minis-

terio no era sacerdotal, puesto que el término *hiereus,* que era el término consagrado para designar al sacerdote, está ausente del nuevo testamento». Yo respondería: es puramente una cuestión de palabras. Resulta evidente que los primeros cristianos y los apóstoles mismos debían evitar que se confundiera a la Iglesia de Cristo con el paganismo ambiental. Se guardaban, pues, de emplear esta palabra, que era «técnica» para designar al sacerdote pagano. El sacerdocio cristiano no tiene paralelo.

Lo que se trata de ver no son solamente las palabras en cuanto tales, sino los hechos, las realidades: ver vivir a la Iglesia y desde el nuevo testamento.

G. J.: *Parece, pues, que aun distinguiéndose del sacerdocio pagano, el sacerdocio tal como lo instituyó Cristo implica de suyo una referencia esencial a la esfera de lo sagrado. ¿Esta relación no es debida, pues, como se entiende muchas veces, a una especie de desviación histórica que consistiera en un retorno hacia las religiones paganas?*

H. L.: A este propósito yo desaría hacer una observación. He leído no pocas cosas desde hace algunos años sobre la cuestión. Se critica frecuentemente la idea de un ministerio sacerdotal que se caricaturiza por otra parte utilizando algunas expresiones como «el sacerdote, el hombre de lo sagrado», etc. Se nos dice que se trata de una concepción postridentina. Y después, como realmente es necesario admitir que el concilio de Trento no inventó nada, se quiere ver entonces en ello una concepción medieval, propia de una sociedad feudal y sacralizada. Pero, como se encuentran también igualmente en los padres textos análogos, que ciertamente no son «medievales», se dice entonces: todo esto viene de la era constantiniana, cuando la Iglesia se alineó con el poder y con el sacerdo-

cio pagano en sus relaciones con el poder. Sin embargo el hecho es que se descubre la misma realidad en los padres antenicenos, preconstantinianos. Se nos dice entonces: es el período subapostólico el responsable; se produjo una ruptura casi inmediata entre el mensaje de Cristo y la idea que se hicieron del mismo. En fin, ante ciertos datos innegables del mismo nuevo testamento algunos llegan a decir: los apóstoles no comprendieron ya bien a Cristo, le traicionaron.

Y sin embargo hay un cierto número de cosas, que indudablemente están presentes ya desde los orígenes, proceden en realidad de Cristo: la institución de los doce, la institución de la eucaristía. Pero aun en este caso se escapa uno una vez más pretextando — no exagero, acabo de leerlo —: ciertamente, hay una concepción del sacerdocio desde los orígenes, pero es porque los hombres de aquel tiempo no concebían una sociedad sin sacerdocio... ¿No lo decíamos antes? Todo esto no es muy serio y depende sin duda de un prejuicio secularista que la historia desmiente cuando se la interroga. En realidad el sacerdocio cristiano es cosa única.

G. J.: *Padre, desearía que volviéramos sobre la relación entre palabra y culto que hemos tratado antes. puesto que es necesario evitar la oposición entre estos dos elementos ¿cómo entender su conexión real?*

H. L.: Sí, ya lo sé, toda una literatura nos martillea para imponernos a toda costa esta disyunción. Ella no se apoya verdaderamente en nada. El sacerdote es el hombre de la palabra, es al mismo tiempo el hombre del culto. Yo prefiero decir de la eucaristía, porque es el nombre cristiano del culto, y esto mira mucho más lejos y se presta menos a la caricatura. Es lo que nos enseña también el Vaticano II. En este punto muchos fuerzan el con-

traste entre Vaticano II y Trento. Sin duda es siempre posible citar un texto del Vaticano II sobre el ministerio de la palabra, silenciando el párrafo siguiente que trata del ministerio de la eucaristía. Y a la inversa, es fácil citar lo que el concilio de Trento dice de la eucaristía y silenciar lo que dice sobre la palabra. Lo cual es verdad; pero es necesario repetir siempre que en ello no hay oposición ninguna; sino que los acentos son diferentes; y ello es completamente normal.

El concilio de Trento se opone a la concepción luterana que niega el carácter sacerdotal del ministerio, el papel específico del ministerio eucarístico; es por lo que ha insistido en esta verdad; y la ha reafirmado fuertemente. Sin embargo por ello no ha descuidado de mencionar también el ministerio de la palabra y esto en varias ocasiones. En el Vaticano II la situación era distinta; en esta ocasión el problema no era insistir en una verdad discutida o contestada, sino más bien en una visión sintética: es por lo que, lejos de que el culto esté ausente, ocupa una parte muy importante. La constitución sobre la liturgia, *Sacrosanctum concilium,* nos dice que en la misma liturgia Dios *habla* a su pueblo, Cristo *anuncia* todavía el evangelio; y nos dice también que es necesario que aparezca claramente la *unión* del rito y de la palabra. La constitución *Dei verbum* hacia el fin hace una comparación entre el misterio eucarístico y la lectura de los libros santos. Pero sobre todo la constitución *Lumen gentium,* ya sea a propósito de los obispos, ya sea a propósito de los sacerdotes, habla largamente de la eucaristía. La oposición que se quiere hacer se reduce absolutamente a nada.

Se nos dice, sin embargo, que si el Vaticano II habla en efecto de la eucaristía, esto no obsta para que en estos textos la primera función atribuida al sacerdote sea el anuncio de la palabra de Dios. Y esto es verdad: es por aquí por donde se empieza. Para poder reunir un pueblo

cristiano en torno a la eucaristía, es necesario naturalmente que haya cristianos, es necesario que la palabra de Dios les haya sido anunciada, que hayan recibido el bautismo; es normal por consiguiente que se comience por la predicación de la palabra. Pero en seguida después, de una manera todavía más acentuada, el concilio nos describe las funciones sacramentales, y especialmente la de la eucaristía; nos dice que en ella está la fuente y la cima de toda evangelización. Une, pues, perfectamente estas dos funciones, lejos de oponer la una a la otra o de descuidar la una en provecho de la otra. Más adelante, además, se dice que la eucaristía es la raíz, el centro de la comunidad cristiana. Y el mismo concilio añade todavía que el Señor ha establecido ministros que por el sacramento del orden deben estar investidos del poder sagrado de ofrecer el sacrificio.

Vea usted cómo es absolutamente falso que haya en el pensamiento cristiano contradicción alguna entre lo que la tradición llama las «dos mesas», la de la palabra y la eucarística. Toda la vida de la Iglesia lo atestigua desde su origen, desde el nuevo testamento: el doble ministerio de la palabra y la eucaristía, pese a ciertas deficiencias en la práctica — nada es perfecto en la historia, hay ciertamente horas de decadencia — ha estado ligado y confiado siempre al mismo ministerio.

Volvamos al nuevo testamento. Aquí yo citaría a uno de los mejores exegetas, Heinrich Schlier. Lejos de decirnos que en el origen no existía más que la palabra, y que el culto no adquirió importancia más que después de tiempo, escribe: «según los escritos del nuevo testamento, es cierto que la comunidad se edifica principalmente en el culto. No hay duda alguna de que, según los escritos del nuevo testamento, el centro operante del servicio divino, de la asamblea del pueblo de Dios, es el ban-

quete del Señor, que recibió muy pronto el nombre de eucaristía».

Y Schlier nos muestra además esta unión de la palabra y del rito explicando cómo la eucaristía, en su misma realidad, en su acción misma, es un anuncio de la palabra: para el apóstol Pablo, la celebración de la eucaristía es «un anuncio, y esto desde un punto de vista fundamental» (1 Cor 11, 24-29).

Añade entre paréntesis una observación no desprovista de humor, que puede aplicarse aún bastante bien a ciertas situaciones de hoy. Y es a propósito de la comunidad de Corinto: «El apóstol debía aparecer a esta comunidad como un hombre que no entendía nada del reino del Espíritu, ni de la venida del reino de Dios, cuyo signo es el Espíritu»; y esto porque Pablo precisamente no oponía entre sí Espíritu y autoridad, organización, ministerio. Para Pablo la celebración del banquete del Señor es la proclamación de la muerte del Señor y su resurrección. La acción cultual del banquete del Señor es en sí misma evangelio de la muerte y la resurrección de Jesús.

Es, pues, evidente que para Pablo la eucaristía tiene algo de común con la comunicación de su mensaje. Todo el conjunto del rito lo *proclama.* Estamos, pues, aquí en el centro, en el corazón mismo de la Iglesia. La eucaristía tiene una relación esencial con el deber misionero, con el anuncio de la palabra. Otra vez es von Allmen el que nos lo dice —y él piensa sobre todo en la eucaristía: «Lejos de presentar a la Iglesia una oportunidad de renuncia, el sacramento simplifica y purifica por el contrario el deber misionero marcando la frontera entre ella y el mundo: él le muestra de dónde puede y debe salir ella para llevar al mundo el evangelio y dónde debe recogerse para dar gracias e interceder». De este modo es como la «estructura eucarística» de la Iglesia —para emplear

una palabra de von Allmen — «se sobrepone de algún modo a la estructura apostólica», que es la suya propia.

Volvemos ahora a lo que yo decía anteriormente: uno de los momentos en que Jesús ha fundado verdaderamente su Iglesia es el momento de la última cena. Y la Iglesia es en realidad desde el principio lo que se puede llamar una asociación cultural.

G. J.: *Padre, yo querría que abordásemos ahora la cuestión de la relación entre el sacerdocio ministerial, «funcional», y el sacerdocio común de todos los bautizados. ¿Cómo entender la misión propiamente mediadora del sacerdote en medio del pueblo de Dios?*

H. L.: De hecho toda una corriente actual desearía disminuir este papel mediador del sacerdote — no insistimos sobre la palabra, que puede ser mal entendida —. Según algunos, el Vaticano II habría verificado una trasposición de la idea tradicional según la cual el ministro era ministro *de Dios* ante el pueblo. Esto no está de acuerdo con la realidad. Jamás en la tradición católica se ha sostenido que el ministro, obispo o sacerdote, era únicamente ministro de Dios ante el pueblo.

En primer lugar él no es *por sí mismo* el ministro de Dios: ocupa el lugar de Cristo; su ministerio de *mediación* es totalmente subordinado. Además, al mismo tiempo que «servidor de Cristo» es «servidor de sus miembros», del pueblo de Dios. He aquí, pues, de nuevo una de estas oposiciones fácticas, como si tuviéramos que elegir entre «ministro de Dios» y «ministro del pueblo de Dios». No hay más que releer el nuevo testamento, donde las dos expresiones — u otras equivalentes — se encuentran en diversas ocasiones. Y lo mismo sucede en toda la tradición. Según el punto de vista escogido o el aspecto que se quiere poner en claro, se insistirá en el

servicio del pueblo de Dios o en el servicio de Dios ante el pueblo, pero lo mismo el uno que el otro son verdaderos.

Por otro lado, se insiste actualmente en el sacerdocio entendido como una «función» en medio del pueblo de Dios. Esto es exacto: función, cargo, servicio, *munus, officium,* ministerio — todas estas palabras son muy tradicionales. Pero lo que se trata de saber es en qué consiste esta «función»: yo le decía a usted anteriormente que ella implica el doble servicio de la palabra y de la eucaristía; pero comporta también la tarea de gobernar, la autoridad propiamente dicha, una autoridad que depende enteramente del ministerio de la palabra y de la eucaristía — el padre Louis Bouyer ha explicado esto muy bien —. Para que la comunidad cristiana pueda vivir en función de la palabra y de la eucaristía es para lo que el obispo, y de manera general el ministro, tiene una cierta autoridad. Autoridad que no es la de un dueño, sino la de un servidor de Dios y del pueblo de Dios.

Es, pues, cierto que el ministro asume una «función». Pero todo consiste en saber si se trata de una función exterior, de un oficio, o de lo que con toda la tradición yo llamaría una función sagrada. (Esta palabra no debe ser un espantajo. Pero si molesta a alguno, yo diría una función santa. Pensad en la conversión de los corazones. Para que haya un poco más de precisión teológica, digamos todavía, con una palabra que sería necesario explicar, una función sacramental). Ella exige obligaciones sagradas.

Pero de aquí no se infiere en modo alguno que los ministros sean de naturaleza distinta, cristianamente hablando: ellos forman parte, como todos los cristianos, del pueblo de Dios; tienen que lograr su salvación personal como todos los demás. San Agustín lo dice muy bien a los fieles de Hipona «Vobis sum episcopus, vobiscum

christianus». Soy obispo para vosotros, con vosotros, soy cristiano. También en este punto, cuando de entrada no se intenta presentar objeciones, las cosas parecen muy sencillas.

Esta función es de una importancia enteramente particular. Porque no es solamente una «representación» de los hombres cerca de Dios; es ante todo desde luego un servicio de Dios y de Cristo. He aquí por qué no puede compararse con un «oficio» cualquiera. El ministro representa a Cristo de dos maneras, y esto en el acto central de la celebración eucarística, al cual me gusta referirme. Cristo es la cabeza de la Iglesia, como dice san Pablo, y la Iglesia es su cuerpo; él se presenta ante el Padre. Ahora bien, en la tierra, el ministro al frente de la comunidad cristiana, representa a Cristo ante el Padre. Por otra parte, Cristo es también al mismo tiempo el esposo de la Iglesia, también según el simbolismo paulino; él es el salvador de la comunidad; ahora bien, en la celebración de la eucaristía, cuando el ministro habla en nombre de Cristo y pronuncia las palabras de la consagración, él está como ante la comunidad, y ocupa el papel del esposo.

Así, en los dos sentidos, el ministro representa por una parte a la comunidad con Cristo en cabeza, y por otro lado representa al mismo Cristo ante la comunidad. Y este doble ministerio es tan importante que sin él la comunidad no podría constituirse.

Ciertamente el sacerdote no puede hacer esto por sí mismo, sino solamente por la virtud del Espíritu santo. Es por eso por lo que vemos ya desde el nuevo testamento que es necesaria una «imposición de las manos»: es el Espíritu santo que de esta forma se comunica a un nuevo apóstol, a un nuevo pastor. Y es esto lo que se quiere decir cuando se afirma que esta «ordenación» afecta al ser personal del ministro. Por medio de este don del Espíritu

santificador que le comunica la imposición de las manos, queda *marcado* para una función sagrada: esto es definitivo e irreversible. Así lo ha comprendido siempre la Iglesia.

Algunos en la Iglesia son colocados aparte para un servicio, una misión, una función santificadora: contribuir a conducir el cuerpo total, gracias a esta realidad institucional y jerárquica, hacia la plenitud de la comunión deseada por Dios. Esto es lo que implica una sucesión ininterrumpida en el orden del ministerio, como aparece ya en la carta de Pablo a Timoteo. Leemos en ella: «Reaviva el don de Dios que hay en ti debido a la imposición de mis manos» (2 Tim 1, 6). Se trata ciertamente de una realidad interior, de un don de Dios para un ministerio sagrado. Y es una realidad que se transmite, en el seno de la Iglesia jerárquica, por la imposición de las manos.

Este sacerdocio propiamente ministerial no hace ninguna competencia al sacerdocio común a todos los bautizados. Conviene subrayar también en este punto que este concepto no es una «invención» del Vaticano II; está presente a lo largo de toda la tradición. Si se me permite citar una obra escrita mucho antes del Vaticano II, *Meditación sobre la Iglesia,* ella contiene una larga exposición — muy incompleta — que se refiere justamente al sacerdocio de los bautizados, al sacerdocio común. Yo no lo he inventado, lo tomé de la tradición y cito muchos textos que lo confirman.

El concilio insiste en este concepto, para ponerlo más de relieve y es un gran acierto; pero esto no compromete en nada el valor del sacerdocio ministerial del que acabamos de tratar. Porque es precisamente para que pueda haber un pueblo cristiano, un pueblo sacerdotal, para lo que es necesario que haya ministros encargados de transmitir esta vida, obra del Espíritu santificador y unificador, y de mantenerla por medio de la palabra, por la ce-

lebración de la eucaristía, y por el gobierno de las iglesias. El pueblo de Dios debe ser convocado y reunido; ésta es la razón de ser de todo ministerio.

G. J.: *Padre, entre las varias cuestiones sometidas a crisis actualmente, se encuentra en primer lugar la conexión que existe entre el sacerdocio y el celibato. ¿Qué piensa usted de este punto?*

H. L.: Yo diría para empezar que no hay por qué admirarse tanto por ello. En muchas ocasiones o lo largo de la historia el celibato sacerdotal se ha visto cuestionado por sectores más o menos numerosos. Además, la crisis general que estamos viviendo hoy en la Iglesia debía manifestarse también en esta materia. Finalmente, es menester confesarlo claramente, estamos viviendo en una época de sexualidad exasperada, cuyas consecuencias se hacen sentir en el interior de la Iglesia de muchas maneras, señaladamente de ésta en concreto.

Es muy cierto que no existe relación metafísica, ni lazo de unión procedente de un mandato claro de Cristo a sus apóstoles, que ligue de modo absoluto el celibato al sacerdocio. Pero es cierto también que la tradición de la Iglesia considera, por determinadas razones, que esta conexión es benéfica. Tenemos que escuchar hoy con demasiada frecuencia una especie de razonamiento según el cual todo lo que no es absolutamente necesario debe ser eliminado. Esto es un sofisma. La verdadera cuestión está en saber lo que se requiere para el «mejor ser» de la Iglesia en su conjunto.

Las razones aducidas en el curso de los siglos acerca de este punto, como acerca de otros muchos, no son desde luego siempre las más convincentes. Pero no ha sido en fuerza de las razones aducidas por determinadas personas por lo que la Iglesia ha instituido el celibato sa-

cerdotal; sino que se ha llegado a ello en virtud de la fuerza de su tradición, al meditar sobre lo que es el sacerdocio, cuáles son las mejores condiciones para su ejercicio y cuál es el ideal evangélico. Y, como se ha dicho muy bien, ningún texto de cualquier época que fuere, igualará jamás en cuanto valor de testimonio al que nos da a conocer el pensamiento del mismo Jesús. Los ministros de Cristo son llamados a proseguir su obra: la predicación del reino, la organización de la comunidad cristiana, la vida de caridad. Es completamente normal que estén atentos a las sugerencias del evangelio y que acepten el modelo de Jesús.

Se dice también: el celibato es un carisma; como tal, no depende de nosotros. ¿Pero se sabe bien lo que es un carisma? Los hay de muchas clases. También el matrimonio, como dice san Pablo, es un carisma. Es verdad que en todo esto hay dones del Espíritu; pero éstos no anulan un hecho, y es que cada uno está llamado a tomar una decisión a la cual debe ser fiel. Si uno se compromete en el celibato sacerdotal, ciertamente hay que hacerlo con toda libertad; y yo estoy dispuesto a reconocer que en determinados casos la libertad pudo no ser suficiente. Solamente que el razonamiento que algunos construyen a partir de esta experiencia negativa no es bueno. Ellos dicen que no aceptaron el celibato más que porque querían ser sacerdotes, y que la Iglesia les ha impuesto esta condición «intolerable». Puede darse que haya habido algunos que se hayan comprometido así, de mala gana. Pero la Iglesia pide que se haga una elección libre, aceptando complacidos las condiciones que ella juzga que son las mejores para el ejercicio del sacerdocio.

Porque la vocación no es simple asunto personal, interior; ella implica un llamamiento exterior de la Iglesia y a ella toca definir las condiciones adecuadas a este llamamiento. Si yo me hago sacerdote no es para mí, sino

para el servicio de Dios y de los hombres en la Iglesia; pretendiendo determinar yo por mí mismo las condiciones de este servicio, niego a la Iglesia la libertad a la que ella tiene derecho por su misión.

Importa, pues, ante todo comprender las verdaderas razones de la Iglesia en este campo: imitación de Cristo, disponibilidad total, exterior e interior. Más todavía, quizás, el hecho de que el ministro ejerce de manera delegada una función «paternal». Si él renuncia a la paternidad según la carne, es para engendrar muchos hijos según el Espíritu. Esta idea, totalmente fundada doctrinalmente, se encuentra ya en algunos padres de la Iglesia; el episcopado de los Estados Unidos lo ha recordado recientemente. Hay numerosos sacerdotes que entienden muy bien todo esto.

G. J.: *¿Qué piensa usted de la eventualidad de la ordenación de hombres casados?*

H. L.: Esto se deduce de lo que he dicho ya; no hay oposición absoluta entre el matrimonio y el ejercicio del sacerdocio. Lo que es cierto es que la tradición de la Iglesia, lo mismo la oriental que la occidental, no ha aceptado jamás el casamiento de un sacerdote. Pero que se puede elegir sacerdotes entre hombres casados es cosa posible; lo vemos realizado con ciertas condiciones restrictivas en la Iglesia oriental; pero se trata en este caso, al menos en su origen, de civilizaciones muy diferentes de la nuestra. Por mi parte, no creo que en un país como Francia esto signifique desde ningún punto de vista una solución verdaderamente práctica. Tanto más que la cuestión, admisible en sí teóricamente, ha sido descentrada por su colusión con la reivindicación del matrimonio para los que ya son sacerdotes.

G. J.: *Padre, me gustaría que volviéramos, para terminar, a la cuestión de alcance más general que usted recordó anteriormente y que me ha parecido que era subyacente a toda su explicación. ¿No es lo más urgente en este aspecto como en otros que, inspirándonos en el mismo evangelio, aprendamos a pensar no por oposiciones, sino esforzándonos en superar las contradicciones aparentes?*

H. L.: Desgraciadamente hay en efecto que admitir que sentimos propensión a pensar por contradicciones. Hoy es un modo de pensar — o mejor de no pensar — desgraciadamente muy extendido. Vemos constantemente en los problemas que tocan a nuestra fe, a la existencia cristiana, a la vida de la Iglesia, resurgir oposiciones fácticas. Usted habrá escuchado esto ciertamente muchas veces: se opone el amor de Dios al amor del prójimo, la contemplación a la acción, la salvación personal a la salvación colectiva, la autoridad a la libertad de espíritu, la adhesión a la Iglesia y la apertura al mundo, el carisma y la institución, la fe y la religión, la palabra y el sacramento, etc. Todo esto no es signo de un pensamiento verdadero.

Etienne Borne, en una conferencia en el Centro Católico de los Intelectuales Franceses, hablaba de este «vértigo de disociación» que invade y empaña una buena parcela del pensamiento contemporáneo. Invade y corroe también todo un sector de la literatura teológica — o más bien la literatura que trata de temas teológicos — tal como la vemos desarrollarse actualmente. Ahora bien, precisamente estos juegos de conceptos que se oponen entre sí, son siempre señal de una manera de pensar demasiado fácil, «hecha a la medida», no crítica, o de una manera de pensar por reacción, por resentimiento, por terquedad apasionada. En todo orden de cosas, y espe-

cialmente en las cosas de la vida espiritual, cuando se disocia así la realidad, se caricaturiza uno de los términos para desembarazarse de él; entonces se entiende forzadamente, torcidamente, lo que se quiere retener y también exaltar.

Toda vida es síntesis. La vida del misterio cristiano es síntesis por excelencia. Es siempre un equilibrio de plenitud. Es necesario que anunciemos al mismo tiempo los aspectos complementarios y paradójicos del misterio cristiano. En esto reside toda su grandeza; el misterio cristiano es un todo, un todo misterioso. Ahora bien, a partir de análisis que pueden ser esclarecedores, a partir de distinciones que pueden ser reales, se fabrican con mucha frecuencia dicotomías, se operan disociaciones, se crean oposiciones mortales. Parece a veces que exista un espíritu «insuflado por el demonio» que intenta «transformar en motivo de oposición» lo que habría que mantener por encima de todo «en espíritu de concordia» (Y. M. Congar).

Pascal lo dijo maravillosamente: «Sucede de ordinario que, no pudiendo concebir la relación entre dos verdades opuestas, y creyendo que la aceptación de una supone la exclusión de la otra, se adhieren —los no creyentes— a una, excluyen la otra, y piensan que nosotros hacemos lo contrario»... cuando en realidad nosotros admitimos las dos. Y todavía: «La fe abraza muchas verdades que parecen contradecirse... La razón de ello es la unión de las dos naturalezas en Cristo... Hay, pues, un buen número de verdades de fe y de moral que parecen contradecirse, y que sin embargo subsisten todas en un orden admirable. La raíz de todas las herejías es la exclusión de algunas de estas verdades».

Lo que Pascal decía de las verdades de fe y de moral es también enteramente verdad en lo que atañe a las condiciones de la vida cristiana y a las estructuras esenciales

de la Iglesia. Una de las preocupaciones del Vaticano II fue precisamente iluminar este carácter sintético de la realidad de la Iglesia y de la doctrina de la fe. Y esto vale también para los textos que dedicó al sacerdocio. Para recibirlos en verdad es un mal método no citarlos más que a medias para oponerlos al pasado: es necesario, por el contrario, volver a colocarlos en la gran visión unificadora de la Escritura y de la tradición.